سلسلة ترجمات مؤسسة وعي (2)

الحياة الدينية في نظام لائكي

قراءات في علاقة الدين بالدولة في الحالة التركية

تأليف
المفكر التركي خير الدين قَرَامان

العنوان: الحياة الدينية في نظام لائكي.

المؤلف: خير الدين قرامان.

المترجم: مصطفى حمزة.

الطبعة: الأولى.

السنة: 2022.

الجهة الناشرة: مؤسسة وعي للأبحاث والدراسات - الدوحة.

الرقم الدولي: 978-9933-567-87-3



كلمة مؤسسة وعي

في سياق سعي مؤسسة وعي لترجمة الأدبيات التي تعكس الحياة الفكرية في دول المشرق، يأتي هذا الإصدار معبرًا عن جدل الأفكار في بلدٍ لا يزال يخوض معركة واسعة في تحديد هويته وتموضع الدين فيها. الكتاب للمفكر التركي خير الدين قرمان، وهو مفكر تركي ولد مطلع التحوّل الكبير الذي شهدته تركيا بعد انهيار الدولة العثمانية، وعاش على موائد الجدل الحاد حول علاقة الدين بالمجتمع بعد ذلك إلى يومنا هذا.

الكتاب من قسمين: قسم يتحدث عن كيفيات الوجود الديني في بلدٍ لائكي، ويذكر فيه الإشكالات الناشئة عن إقصاء الدين من الفضاء العام في تركيا، ويقترح مقاربات لمعالجة تلك الإشكالات، وأما القسم الثاني فيبيّن فيه الكتاب رؤى تخصصية تجاه بعض القضايا المتعلقة بالمعرفة الإسلامية، لا سيما قضايا أصول الفقه. وهذا القسم ربما لا تبدو فيه إضافة كبيرة لدى القارئ العربي المطلع على أصول الفقه، لكن إضافته تكمن في أنه يكشف للقارئ العربي طبيعة التصورات الفقهية والأصولية لدى واحد من أهم المفكرين الأتراك في العصر الحديث.

مقدمة

ولد خير الدين قرامان في تشورم 24 شباط سنة 1934، ونشأ في بيت علم يحترم العلم والعلماء، فقد كان يحضر مع والده وجده وهو صغير قراءة منظومات السيرة النبوية وبطَّال غازي وأبي مسلم الخراساني والأحمدية والمحمدية وغيرها من الآثار، وكانت له حافظة قوية فكان يقرأ من حافظته على أصدقاء الطفولة ما كان يسمعه في مجالس العلم، ترك التعليم في المرحلة المتوسطة ليمارس مهناً مختلفة منها الحدادة والخياطة، ما أعطاه خبرة جيدة وأكسبه القدرة على تكفل حياته المعيشية بنفسه، كما يقول هو، فلم يكن لديه قلق في أي لحظة من حياته حول معيشته وطرق كسبه؛ لأنه كان قادراً على الاكتفاء الذاتي عن طريق ممارسة مهنٍ عديدة، ولقدرته على العمل في التجارة وما شابه ذلك.

وبينما كان يسعى لتأسيس حياته من الناحية المادّية؛ يحكي عن نفسه أنه ذات يوم من أيام الشتاء وهو ينظر من النافذة، رأى جدته وهي تقرأ القرآن فتأثر بها جداً، وكان هذا الموقف نقطة التحول في حياته إلى مجالس العلم، فبدأ بقراءة القرآن وتعلم أحكام التجويد، ودفعته محاولته لفهم القرآن إلى تعلم اللغة العربية وقواعدها، ثم بعد ذلك قرأ الكثير من الكتب على يد كثير من المشايخ في شتى الفنون الإسلامية، وحينما فتحت مدارس إمام خطيب كان من أوائل الذين التحقوا بها، ولما تحصلت له القدرة على التعليم، شرع في تدريس العلوم الشرعية، فكان من ناحية طالباً ومن ناحية أخرى معلماً للعلوم الشرعية.

ألَّف العديد من الكتب باللغة التركية في الكثير من العلوم الإسلامية منها في تفسير القرآن وفي قواعد اللغة العربية والفقه وأصول الفقه وغيرها، بالإضافة إلى هذا فقد ترجم عددًا من الكتب في الاقتصاد الإسلامي والسيرة النبوية وغيرها من الموضوعات الإسلامية.

نشأ خير الدين قرامان في ظروف لها طبيعة خاصة في التاريخ التركي، حيث كانت تركيا في تلك الفترة قد انتقلت حديثاً إلى مرحلة الجمهورية[1]؛ وقد ولّدت هذه الفترة الانتقالية كثيراً من الاضطرابات في شتى المستويات لدى المجتمع، من الناحية الثقافية والاجتماعية والدينية وغيرها، وقد تأثر فكره بهذا الوسط الذي نشأ فيه، وقد حمل فكراً محافظاً يدافع عنه، وينتقد المخالفين له بدراسة واعية، وفي الوقت نفسه اتَّسم فكره بالروح التجديدية، فهو محافظ دون تشدد أو تعصب ينتقد المتعصبين وأصحاب الطُّرق الصوفية الذين يسيرون دون بصيرة وعلم، وهو مجدد يدعو إلى الاجتهاد لكن بأسس سليمة نابعة من التراث الإسلامي، وينتقد أصحاب المنهج الحداثي الذين يدعون إلى ترك الدين بالكلية والتراث الإسلامي والانخراط في المنهج الغربي المخالف للمنهج الإسلامي في الأسس والقواعد والتطبيق.

وقد توزعت جهوده على ثلاث نقاط أساسية:

إحلال العلوم الإسلامية بما فيها الفقه محلَّ العلوم الاجتماعية التي تحمل النمط العلماني الغربي.

انتقاد أولئك الذين يدافعون عن الفقه الجامد الذي لا ينفع الواقع المعاصر.

انتقاد معتنقي التاريخانية والحداثة والتجديد من غير أساس.

ولأن خير الدين قرامان قد كرّس حياته للرد على هذه الطوائف الثلاثة فقد كان هدفًا للكثير من هؤلاء، ومن المفارقات أنه كان محط هجوم من المحافظين المتشددين والحداثيين في الوقت نفسه، وقد استطاع أن يؤسس لنفسه فقهاً وسطياً يحمل روح الإسلام المعتدلة الوسطية دون إفراط أو تفريط، وحمل فكرًا إحيائياً متَّخذاً من أصول الفقه منطلقاً أساسياً لتنظيره الإسلامي، ومراعياً في فكره تغير الظروف الزمنية والمكانية معتمداً على قواعد أصول الفقه، ونتيجة لطريقة تفكيره هذه أصدر العديد من الفتاوى التي تناسب الواقع المعاصر، كما ساهم في تأسيس العديد من المؤسسات الإسلامية التي تحمل فكراً تجديديا إحيائيا في تركيا؛ من بينها مؤسسة إسام ومؤسسة نسل ووقف أنصار وغيرها الكثير.

(1) أعلنت الجمهورية التركية في 26 أكتوبر 1924.

يرى خير الدين قرامان أن الدين الإسلامي دين يشمل حياة الإنسان بكل أطرافها؛ ولا يمكن بأي شكل من الأشكال حصر هذا الدين في كونه مادة من مواد الحقوق، فعلى سبيل المثال رفض مصطلح "الحقوق الإسلامية" واستعماله عوضا عن المصطلح التراثي "الفقه الإسلامي"، فالفقه في الإسلام يحوي كل نواحي حياة المسلم حتى أدق تفاصيل حياته، كما نبّه على أن الفقه الإسلامي هو علم مختلفٌ تمامَ الاختلاف عن العلوم الاجتماعية، سواء من ناحية المنهج والطريقة أو من ناحية استعماله في الحياة اليومية، ورأى أن سبب إدخال الفقه تحت مصطلح الحقوق في الدرس الأكاديمي الحديث، هو أن مصطلح الفقه ليس موجوداً عند الغرب، واتّباع هذا التقسيم في رأيه هو نتيجة للهزيمة النفسية التي وقع تحت أسرها الأكاديميون في العالم الإسلامي، فالواجب هو التخلص من هذه الهزيمة واكتساب الثقة بالنفس والاعتزازُ بالحضارة الإسلامية والتراثِ الإسلامي.

حمل منهج خير الدين قرامان التجديدي نظرة خاصة للفكر المذهبي؛ حتى اتهمه بعض الناس في تركيا بأنه يدعو إلى اللا مذهبية، والأمر على خلاف ذلك، فما ينكره هو أن يحل المذهب محل الدين، ففكرة المذهب تتلخص في أنه الممارسة العملية لفهم الدين، فإذا قمنا بهذا بوعيٍ كامل، فإننا سنكون حينئذ قد كوّنّا مذهبًا بطبيعة الحال، وحينها سوف تختفي تلك الجدالات العقيمة حول المذهبية أو اللا مذهبية، إن قرامان يرى بأن أُسَّ هذه المشكلة يكمن في أننا وضعنا المذهب مكان الدين وأعطينا له السيادة المطلقة على الدين نفسه، بالرغم من أن المذهب ليس له سيادة مطلقة بأي شكل من الأشكال، وتسوية المذهب بالدين يحمل ضرراً كبيراً، فعلى سبيل المثال إذا قُدِّم المذهب على الدين، فإننا سنتوقف عن إنتاج الفقه، كما أن أئمة المذهب الفقهي سوف يصبحون من المعصومين لا يقبل أحد في حقهم انتقاداً.

يرى قرامان أن تطور علم الفقه يكون في البيئة التي يحكم فيها الإسلام، فالبلاد التي لا يحكم فيها الإسلام لا يتطور فيها الفقه، وقد تأثر الفقه تأثراً كبيراً بسقوط الدولة العثمانية وانحسار المساحة التي كانت تحكمها، ولا سيما مع بداية احتلال الدول الأجنبية وتدخُّل هذه الدول في تنظيم قوانين البلاد الإسلامية، فحلَّت

محلَّ القوانين الإسلامية المنبثقة عن الفقه الإسلامي القوانين الأجنبية سواء أكانت الإنجليزية أو غيرها[1].

لم يرفض قرامان التصوف جملة؛ لكنه في الوقت نفسه رأى بأنه ليس ضرورياً للفرد المسلم أن يكون متصوفاً ولا شرطا له في عبادته، لكن ليس محرماً، فإذا أراد المسلم أن يكون متصوفاً فلا بد أن يربط تصوفه هذا بالكتاب والسنة، وألا يحمل تصوفه هذا منفعة من منافع الدنيا، ولو خُيِّر المسلم بين أن يكون عالمًا دون أن ينتسب لطريقة من الطرق الصوفية، أو أن يكون جاهلاً منتسبًا لإحدى هذه الطرق، لوجب عليه أن يكون عالماً لا محالة، والمتصوف الحقيقي هو ذلك المسلم البعيد عن الرياء والتكسب من وراء هذا، هو المتدين الحقيقي المخلص لله تعالى.

إن التصوف الحقيقي في نظر قرامان له هدفان أساسيان؛ الهدف الأول يتمثل في تزكية النفس والوصول إلى درجة العبودية الخالصة والأخلاق الكاملة، أما الهدف الآخر فهو الوصول إلى التوحيد الخالص وعلم اليقين واكتساب العلم اللدني وكل ذلك يتم عن طريق تصفية القلب، لكن لا يتحقق أي من هذه الأهداف إذا أُهمِلت العبادة الظاهرة والإيمان، فهي تتحقق عن طريق الحفاظ على حدود الدين وعدم تعديها، فالصوفية الحقة هم من خُدّام الطريقة والحقيقة في آنٍ واحد.

ويمكننا القول بأن خير الدين قرامان قد تأثر بخط المصلحين الذين ظهروا في العصر الحديث أمثال ولي الله الدهلوي ومحمد بن عبد الوهاب ومحمد بن علي الشوكاني ومحمد بن علي الصنعاني وجمال الدين الأفغاني ورشيد رضا وعبد الحميد بن باديس؛ وقد كانت دعوة هؤلاء تتمثل في العودة إلى جوهر الدين الإسلامي وبث روح الاجتهاد والوقوف ضد البدع والخرافات التي تقضي على هذه الروح، لكن في الوقت نفسه لم يكن مقلدًا لهؤلاء بل أنشأ له منهجاً وطريقاً خاصاً يتناسب مع الظروف الخاصة لتركيا الحديثة، ولا يزال خير الدين قرامان أحد أهم المفكرين الإسلاميين في تركيا والعالم الإسلامي.

---

(1) لخصنا هذه الآراء من حوارات مع خير الدين قرامان، وردت في:
Recep Şentürk, Türkiye’de Fıkıh Düşüncesi Temsilcisi Hayrettin Karaman (D. 1934).

يقدِّرُ قرامان ابنَ تيمية بشكل واضح، غير أنه يرى أن بعض نماذج التدين ومنها تدين "الحركة الوهابية" لا يمكن أن يشكل نموذجاً معيارياً للتدين يمكن تعميمه في كل بلاد المسلمين ومنها تركيا بطبيعة الحال، وينبه في بعض المواضع أن تقريره بأنها لا يمكن أن تكون نموذجاً للتدين؛ لا يعني القول بأنها غير إسلامية، بل يؤكد أن مصطلح "أهل السنة" يشير عموماً إلى السلفية والأشعرية والماتريدية، وهذه نقطة مهمة يجب استحضارها حين المرور على أقواله المتعلقة بهذا الجانب كي لا تفهم على غير مراده.

وكذلك قد يرد في كلامه ذكرٌ للحداثة الإسلامية أو العصرنة وما شابه، وهو لا يعني بذلك أنه يوافق تيارات الحداثة والعصرنة التغريبية بل إنه ينتقدها وينتقد أعلامها (وقد انتقد في كتابه هذا محمد أركون على سبيل المثال)، ويرى فيها شراً لا يجوز تقليده، ولا سيما ما تحتويه من النسبية والليبرالية والعولمة، لكنه يستعملها بمعنى القدرة على مواكبة العصر وتفعيل دور الإسلام في حياة المسلمين المعاصرة.

في النهاية يمثل خير الدين قرامان شخصية المفكر الإسلامي التركي في سماته الفكرية التاريخية، المهموم بمسألة الهوية الدينية للشعب التركي، العالم الذي يرفض الابتعاد عن محورية النص الشرعي في التدين والسلوك، الوسطي الذي ينتقد التصوف غير المنضبط كما ينتقد نماذج التدين غير المعيارية وفقاً لنصوص الوحي، ابن عصره الذي يسعى لتفعيل الدين في حياة المجتمع، الحركي الذي أسس وشارك في بناء مؤسسات تخرج الأفكار من حيز التنظير إلى واقع التفعيل.

إنني أتقدم هنا بالشكر الجزيل لأستاذي الدكتور خير الدين قرامان، الذي أذن لي باختيار محتوى هذا الكتاب من بعض كتبه، التي قدَّرت أنها مناسبة للقارئ العربي وتزوِّدُه بصورة عن نموذج من الاشتغال الفكري الإسلامي في تركيا.

ولا يفوتني في هذا المجال أن أشكر الدكتور نايف بن نهار على مبادرته الطيبة والمتمثلة بترجمة مجموعة من الإنتاج العلمي والفكري للشخصيات العلمية والفكرية التركية، وتقديمها للقارئ العربي ليحصل في ذلك تبادل في الأفكار واكتشاف للشخصيات العلمية التركية، ولتشكل مادة للحوار والنقاش حولها، الأمر الذي يغني ميدان العلم والثقافة.

وكذلك فإنني أشكر مترجم الكتاب مصطفى حمزة على ترجمته الراقية، وقد قمت بتدقيق الترجمة ومقارنتها بالأصل التركي فوجدته قد وفى المعنى حقه.

والشكر موصول لمحرر الكتاب إبراهيم إسماعيل الذي عالج النص المترجم واشتغل عليه لضمان سلامته في عباراته وتراكيبه.

أ. د. رمضان يلدرم

المشرف على ترجمة الكتاب

إستانبول 04-07-2022

الفهرس

القسم الأول: الحياة الدينية في نظام لائكي

أولاً: مشكلات الحياة الدينية في بلد لائكي

ثانياً: الإسلام والإسلامية

ثالثاً: الحياة الدينية في نظام لائكي

رابعاً: الإسلام والإسلام المعتدل في بلد لائكي

خامساً: مسألة هويتنا على أبواب القرن الحادي والعشرين

أولاً: مشكلات الحياة الدينية في بلد لائكي

1) العلمانية اللائكية[1] والإسلام وتركيا

يسود في الغرب استعمال مصطلحين مختلفين للتعبير عن العلاقة بين الدين والدولة، الأول هو اللائكية والثاني هو العلمانية. ويسود في تركيا استعمال المصطلح الأول، وقد يطلق الأول ويراد به الثاني، فيقع بعض الالتباس والخلاف. وبينما يعود بعض الباحثين بتاريخ العلمانية واللائكية من حيث المفهوم والتطبيق إلى عصر الإمبراطورية الرومانية؛ فإن مفهوم اللائكية ظهر بشكلٍ بارزٍ في فرنسا، وانتشر بشكل مؤثرٍ في البلدان والمجتمعات الكاثوليكية الناطقة بالفرنسية على وجه الخصوص، وكانت العلمانية موجودة في الممارسة والتطبيق منذ العصور القديمة.

هناك اختلافات أخرى بين هذين المفهومين، لكن الاختلاف الأكثر أهمية بالنسبة لموضوعنا هو أن العلمانية تفصل بين الدين والدولة (الملكية سابقاً) في مؤسستين مستقلتين تتمتعان بالحكم الذاتي. وتقول اللائكية بوجوب أن يكون الدين تحت سيطرة الدولة المطلقة. في السابق، كانت الدولة تحت سيطرة الدين في روما الغربية ثم في أوربا في العصور الوسطى، لكنه فيما بعد خرج عن سيطرة الدولة نتيجة نضال اللائكيين. وعلى الرغم من أن التعريف الشائع للائكية يتمثل في "عدم تدخل الدين في شؤون الدولة وعدم تدخل الدولة في شؤون الدين"، فإن الذي حصل في التطبيق هو التحكم من جانب واحد. وامتد مفهوم اللائكية ليشمل المجال القانوني والفلسفي والاجتماعي وكذلك المجال السياسي. فاللائكية في المجال القانوني تعني عدم تدخل الدين في وضع القوانين وتوزيع العدالة، وفي

---

(1) اللائكية تعريب للفظ اللاتيني laicus المأخوذ من اللفظ اليوناني laos الذي يعني الشعب. وفي التركية أيضا لفظ منحوت من نفس الكلمة اللاتينية، ويختلف عن (لائق) المستعمل في التركية أيضاً بمعناه العربي. وبينما يسود استعمال اللائكية بمعنى فصل الدين عن الدولة عند عامة الناس، يجري استعمال المصطلحين في الأدبيات الفكرية في تركيا. بالمقابل، مصطلح العلمانية هو السائد في الأدبيات الفكرية واستعمال المثقفين في العالم العربي عموماً (باستثناء لبنان والشمال الإفريقي المتأثر بالثقافة الفرنسية)، بمفهوم ضبابي بعض الشيء يدور بين الإلحاد وفصل الدين عن الدولة، ويندر استعمال اللائكية. والمشهور المستعمل عند العامة هو العلمانية بمعنى الإلحاد باعتبار أن الدعاة إليها كانوا على العموم من أوساط الفكر اليساري. المترجم.

مجال الفلسفة تعني عدم تدخل الوحي في مسائل الفكر والمعرفة وإبعاد الدين عن الفكر والمعرفة، وفي المجال الاجتماعي تعني الاحتفاظ بتأثير الدين في الحياة الاجتماعية بأدنى مستوياته.

في الإسلام لا توجد لائكية[1] فكراً ومفهوماً وتطبيقاً، لأن السبب في نشوء هذا الفكر وهذه الحركة في الغرب هو الكنيسة ورجال الدين. وهذا السبب له آثاره حتى في المعنى اللغوي للكلمة، إذ اللائك في اللغة يقابل كليرجيه (أي الكاهن والراهب)، وهو الذي لا ينتمي إلى فئة رجال الكنيسة ولا يكون متديناً. أما في الإسلام، فلا يوجد ما يسمى برجال الدين، والمسلمون يملكون إمكانيات ومستويات متساوية فيما يتعلق بعلاقتهم بالله تعالى وبالدين. والمسلم لا يحتاج إلى أي وسيلةٍ من أجل العبادة والتوبة ولا من أجل أن يعيش حياته الدينية، ولم يعط الإسلام فئةً بعينها امتيازات للإمامة بالمسلمين في صلاة الجماعة، بل ترك الإمامة لأكثرهم علماً وأحسنهم قراءة وأخلاقاً، ولا فضل لمسلم على مسلم إلا بالعلم والتقوى. ولا يوجد في الإسلام تطبيق للعلمانية، فلا يمكن نظرياً فصل الدين عن الدولة والمجتمع، ولم يسبق تمثيل الدين بمؤسسةٍ مثل الكنيسة، مقابل مؤسسات الدولة والمجتمع، يتنافسان ويتصارعان على الصلاحيات. فرئيس الدولة في الإسلام هو أيضاً إمامٌ يؤم بالمسلمين في الجمع والجماعات، ومكلفٌ بحماية الدين والدولة، والدولة موجودة من أجل الدين والمجتمع، وخدمتهما، ولا يمكن أن يحصل نزاع بين الدين والدولة والمجتمع. وبما أن الدولة لا يمكنها الخروج عن تعاليم الدين، فإنه من غير الممكن بحسب الإسلام وضع النظام السياسي والقانوني والاجتماعي خارج سيطرة الدين، والاحتفاظ به بعيداً عن تأثير الدين، وكذلك الأمر في التطبيق.

في الإسلام توجد حرية الدين بمقياسٍ قريبٍ من أهداف العلمانية. فلا يمكن إكراه أحدٍ على اعتناق دينٍ معينٍ، ويتمتع الأفراد غير المسلمين الذين يعيشون في البلدان المسلمة بحرية ممارسة عباداتهم وطقوسهم وينالون حقهم في التعليم والتوزيع العادل وفقاً لدينهم. والدين الإسلامي يحمل التكليف بحماية غير المسلمين، ولا

---

(1) والعلمانية. م.

يأمر بمنعهم من ممارسة دينهم. وكذلك أعطى الإسلام صلاحيات واسعة لأولي الأمر في إدارة الدولة.

مع بناء الجمهورية، دخلت اللائكية إلى تركيا على مراحل. ففي البدايات كان دستور عام 1924 يحتوي على مادة تقول بأن "دين الدولة هو الإسلام"، لكن تم الانتقال تدريجياً نحو اللائكية اعتباراً من السنوات الأولى من العهد الجمهوري، فألغيت القوانين الشرعية واستبدلت بقوانين مقتَبَسة من الغرب، وتم الانتقال من الخلافة إلى نظام الجمهورية، وألغيت المحاكم الشرعية، وأغلقت المدارس الدينية، وفرضِت قيودٌ كثيرة على الحياة الدينية. وأخذت الدولة تتدخل في الدين والحياة الدينية باسم اللائكية، حتى بلغت مبلغاً تم فيه رفع الآذان باللغة التركية، وحظِر فيه ارتداء العمامة والطربوش على الرأس، ومنِعت النساء من ارتداء الخمار في الأماكن الرسمية، ولم يُسمح للمسلمين بافتتاح مدارس ومعاهد لتعليم الدين لأبنائهم، ولم يُسمح لمسؤولي الدولة وأفراد الجيش بالصلاة، ومنعوا من الصلاة بشكل غير مباشر. واليوم تطبق تركيا لائكية تقوم على أساس وضع الدين تحت سيطرة الدولة. فتسعة وتسعون بالمئة من مواطني تركيا مسلمون وفقاً لبياناتهم وسجلاتهم الخاصة بالنفوس. والأكثرية الساحقة من المسلمين – رغم أنهم لا يعرفون المطالبة بدولة الشريعة – يمتعضون، ويبدون استياءً من تدخل الدولة في الدين والحياة الدينية بالمستوى المذكور أعلاه. وبذلك يرغب المسلمون في تركيا أن تتيح لهم دولتهم ما تتيحه دولة الشريعة والدول الأخرى لأتباع الأديان والمعتقدات الأخرى من الحريات.

2) العلاقة بين اللائكية والديمقراطية

هناك شخصيات هامة تتطرق بكثرةٍ إلى العلاقة الوجودية بين اللائكية والديمقراطية، وتقول إن "اللائكية تكون بدون الديمقراطية لكن هذه الأخيرة لا تكون بدون اللائكية"، وتنادي بضرورة حماية اللائكية حتى لو كان الثمن وضع الديمقراطية وحقوق الإنسان على الرفّ. وبحسب هذه الشخصيات الهامة، اللائكية تعني "عدم تدخل الدين بالدولة" والديمقراطية تعني "نظام حكمٍ يقوم على إرادة الشعب"، وترى أنه عندما يتدخل الدين في شؤون الدولة، يحصل له ما يريده ويمليه، ويتم فرض

قواعد "الدين الذي يحكم الدولة" على تلك الفئة من الشعب التي لا تؤمن بهذا الدين وتتبنى آراء عقيدة أخرى، ويتم القضاء بالتالي على الديمقراطية. في هذه الحالة، يُعدُّ عدم تدخل الدين في شؤون الدولة شرطاً وجودياً من أجل الديمقراطية ... لكن هؤلاء الذين يقومون بهذه المحاكمة ويمنعون الدين من التدخل في الدولة بغية حماية الديمقراطية لا يدركون أنهم يقعون في تناقض، وأنهم يستخدمون عقبةً أخرى وهم يحاولون إزالة عقبةٍ من طريق الديمقراطية.

الديمقراطية بالمعنى الحقيقي والمعاصر تعني النظام الذي يتم فيه حماية وضمان حقوق الإنسان. أقصد القول إن مزاعم الديمقراطية وأهدافها تتجلى في حماية وضمان حقوق الإنسان، حتى لو كان الذي يجري على أرض الواقع بخلاف ذلك. والآن دعونا نعود وننظر إلى اللائكية التي طبقت في تركيا ويراد تطبيقها اليوم بحزم أكبر.

اللائكية التي تتم ممارستها في تركيا هي اللائكية التي تتدخل فيها الدولة بالدين، وتمنع الدين من أن يتدخل في شؤون الدولة، وتعترض فيها الدولة أحياناً على قواعد الدين الأساسية، وتستخدم بعض المؤسسات لإلغاء تلك القواعد، وإجراء إصلاحات في الدين، وتقوم بتبعيض الدين، فتسمح بممارسة بعضه، وتمنع بعضه بشدةٍ، وتعمل على تبديل بعض قواعد الدين الملزمة للمسلمين بقواعد أخرى، وتكرِههم على الالتزام بها.

فهذه اللائكية فهماً وتطبيقاً تخالف حقوق الإنسان بشكلٍ لا جدال فيه، وتتعارض مع حريتهم في التعلم والتعليم والفكر والدين والوجدان والتعبير عن الرأي على وجه الخصوص. وإذا كانت الديمقراطية تتمثل في حماية وضمان هذه الحقوق والحريات، فإن اللائكية التي ذكرنا خصائصها وأنماط تطبيقها، تخالف الديمقراطية، وحيثما تكون هذه اللائكية وتطبَّق؛ تختفي الديمقراطية. وبهذا المعنى يمكن القول إن الديمقراطية يمكن أن توجد عندما تغيب اللائكية وليس العكس. بناء عليه، لم يرد ذكر اللائكية في دساتير الدول التي تتبنى الديمقراطية الحقيقية والمعاصرة، بل تم في الغالب النص على حقوق وحريات الإنسان الأساسية، وحرية الدين والوجدان بهذا المعنى، بدلاً من ذكر اللائكية.

والشيء الذي يجب القيام به في تركيا أيضاً هو "تقليص حجم الدولة" في مجال الحقوق والحريات، وكذلك في مجال الاقتصاد. ويجب إنشاء نظامٍ مؤثرٍ قادرٍ على تحقيق وحماية سيادة الدولة ووحدة الأراضي والشعوب والنظام العام وحرية الدين والوجدان والتعبير. وسيكون بمقدور اللائكيين الاقتراب من تحقيق الديمقراطية التي يستغلونها، وربما سيحققونها، عندما يتوقفون عن فرض اللائكية كما لو أنها دينٌ، ويقلعون عن إكراه الجميع على الالتزام بجملة المبادئ والقواعد التي وضعوها باسم اللائكية، ويفكرون ويتناقشون في كيفية بناء النظام المنشود بدلاً من "إملاء اللائكية على الناس تحت مزاعم الديمقراطية".

3) اللائكية والرهبانية: (رجال الدين)

تستند إلى كلمة اللائكية تاريخياً معان عدة، نذكر منها "الرجل غير الراهب، والدنيوي"، وتقابلها "رجل الدين، رجل الكنيسة، الراهب". وقد وردت اللائكية في دستور الجمهورية التركية دون تحديد أو تعريف، فكان التعسف والمزاجية في تحديد اللائكية هو الذي يسود تعريفها. وربما هذا السبب هو الذي جعل الشخص ذاته يقدم بالأمس تعريفين للائكية: أ) رجل دنيوي، ب) النظام الذي لا يستند بمرجعيته إلى الدين والكتاب المقدس. وبحسب هذين التعريفين، فإن كل فردٍ لا ينتسب إلى فئة الرهبان، ولا ينتسب مثلاً إلى فئة رجال الدين الكاثوليكي؛ يكون لائكياً، وبالتالي لا يمكن للفرد غير الراهب إلا أن يكون لائكياً.

وبالمثل، فإن المجتمعات والدول التي تستخدم الدين والتعاليم والنصوص المقدسة مصدراً في السلطة التنفيذية والتشريعية والقضائية، وتمتثل للتعاليم الواردة في هذا المصادر، ولا تتصرف بشكل يخالفها؛ هي مجتمعات ودول أصولية ملتزمة "بالدين السياسي". وعندما نضع التعريفين معاً نصب أعيينا، نجد أن وضع الشخص "الذي يتخذ الدين مرشداً له في حياته الخاصة" يبقى غامضاً، فإذا كان التعريف الثاني ليس خاصاً بالدولة والمجتمع، فإن الفرد "الذي يتخذ الدين مرشداً له في حياته" ليس لائكياً، وأن الفرد نفسه بحسب التعريف الأول لائكيٌ نظراً لكونه ليس راهباً ولا ينتمي إلى فئة الرهبان.

وعندما نطبق هذه المفاهيم على الإسلام، يصبح الوضع أكثر تعقيداً، ويستحيل إدراج المسلمين أفراداً ومجتمعاتٍ تحت أحد تعريفي اللائكية، ذلك لأن الإسلام لا يوجد فيه راهب ولا رهبنة، ولا يوجد في الإسلام فئة رجال الدين الذين يتركون الدنيا والحياة العائلية ويكرسون حياتهم للدين وخدمة المعبد. فالفرد المسلم يعيش حياته الدنيوية وهو يمتثل لأوامر الدين ونواهيه، ويمارس عباداته، ويؤدي خدمات دينية من قبيل أن يكون إماماً ومؤذّناً وواعظاً وخطيباً ومفتياً. فالإمام على سبيل المثال ليس "رجل دينٍ" بالمعنى الموجود في الديانة المسيحية، [وينبغي أن يكون لائكياً، لكنه]، ليس لائكياً في إطار التعريف الثاني، لأن المسلمين جميعاً يعيشون حياتهم الدنيوية بما يتوافق مع أوامر الله تعالى. والمسلمون كلهم، مدنيين وعسكريين، يتخذون الدين مرجعاً لهم في حياتهم الدنيوية بامتثالهم لأوامر الدين إيماناً ويقيناً ولو لمرة واحدة.

المشكلة في عصرنا تكمن في أن الدولة عندما تتبنى ديناً تعدُّه مرجعاً لها، يتولد خطر باحتمالية سلب حرية الدين والوجدان من الذين لا يؤمنون بالدين الذي تتبناه الدولة، ومن الذين يعتنقون ديناً آخر غير الدين الذي تتبناه الدولة. وكذلك يتولد خطرٌ آخر يكمن في سلب حرية الدين والوجدان من الذين يؤمنون بدين ما ويريدون أن يمارسونه، في حال لم تتخذ الدولة دينهم مرجعاً، وفي حال لم تنعكس أوامر دينهم وقواعده على قوانين وتشريعات الدولة. فالدولة ليست فقط دولة أولئك الذين يؤمنون بدين معين ويريدون ممارسة دينهم هذا، لكنها بالمقابل ليست دولة الذين لا يؤمنون بهذا الدين. بل الدولة مظلة كبيرة يستفيء بظلها جميع المواطنين على اختلاف أوضاعهم، ويجب أن تكون كذلك. وإذا ما فهمنا لائكية الدولة بأنها "عدم استخدام الدين مرجعاً" وطبقناها بهذا الشكل، فإنه لا مناص من ممارسة القمع والاضطهاد على المتدينين والمؤمنين الذين يريدون أن يمارسوا دينهم.

والطريقة المثلى للخروج من الإشكالية والتخلص من تناقض الحالتين تتجلى في أخذ الدولة الدين بالحسبان عند سن قوانينها وتشريعاتها، وقيام نظام حكمٍ لا يمارس القمع على أي فرد أو مجموعة، فلا هو يمنعهم من تشكيل حياتهم تبعاً لدينهم، ولا هو يفرض عليهم ما يخالف قواعد دينهم الذي يعتنقونه. وهذا هو النظام الذي يُطبّق

في بعض الدول والمجتمعات الغربية، تحت مسمى العلمانية أو اللائكية، والإطار العام لهذا النظام هو حقوق الإنسان وحرية الدين والفكر والوجدان.

دعونا نطبق النظام الذي حاولنا بيانه أعلاه على مسألة الحجاب، ليزداد المقصد وضوحاً؛ فالدولة عندما تضع قوانين وتشريعات باسم العلمانية أو اللائكية، وتحظر ارتداء الحجاب على المسلمات في المدارس والدوائر الحكومية، تكون بذلك قد تركت بعض مواطنيها المؤمنين خارج مظلتها، وتخلَّفت عند دورها في حماية جميع مواطنيها على اختلاف أديانهم، وأملت عليهم قواعد تخالف عقيدتهم، وانتهكت حريتهم في الدين والوجدان، وسلبت بعض حقوق الذين يريدون أن يمارسون دينهم. لكنها إذا منحت المرأة حرية ارتداء الحجاب، لم تبتعد عن مفهوم اللائكية الحديث، ولم تنتهك حقوق الإنسان، ولم تمارس القمع على أي طائفة دينية، ولم تفرض عليها قواعد تخالف عقيدتها.

وبما أن المسألة بسيطة وواضحة لهذه الدرجة، فإن الإملاءات والإكراهات المعاكسة بعيدةٌ كل البعد عن الحداثة، وناجمةٌ عن معاداة الدين، والذهنيةِ التي تحب الإملاء، والعاداتِ التي عفا عليها الزمن؛ ومخالفةٌ لمفهوم تكامل الدولة والشعب واندماج المواطنين على اختلاف فئاتهم.

والحل إما أن يتم فهم وتطبيق اللائكية بحيث تأتي بحرية الدين، وإما أن يتم وضع مفاهيم وقواعد لحرية الدين والوجدان وحقوق الإنسان والديمقراطية، وتحقيق متطلبات العصر، وإنهاء معاناة الملايين. اللائكية التي نفهمها ونمارسها اليوم في بلادنا عبارة عن نظامٍ يفرض ويملي معتقدات ومواقف ومناهج وأنماط حياة من يريدون إقصاء الدين عن الحياة على جميع المواطنين. ولا يمكن الحديث عن الديمقراطية وحقوق الإنسان والحداثة، ولا يمكن الوقوف بشموخٍ أمام عالم يتسم بالحرية والديمقراطية، ما لم يتم الإقلاع عن فهم وممارسة اللائكية على هذا النحو.

4) التدين في المجال العام

في مقالته الجميلة بعنوان "ما يسمونه بقضية الحجاب ..."، يعرف السيد علي بيرم أوغلو اللائكية من باب وضع إطار توضيحي للائكية: "اللائكية في جميع

الدول المدنية تعني فصل الدين عن الدولة، لكن هذا الفصل لا يعني فصلاً مطلقاً بين الدين والدولة. بعبارة أخرى، قد يكون الناس متدينين، ويمكنهم في الوقت ذاته أن يقدموا خدماتهم في القطاع العام وهم يتبنون مبادئ اللائكية ويلتزمون بها ويدافعون عنها في المجال العام. ويمكنهم الوفاء بواجباتهم الدينية الطبيعية خارج مجال الدولة والسياسة". وبعد هذا التعريف، يقدم تقييماً كالآتي: "لكن ممارستنا للائكية في بلادنا لم تكن إطلاقاً على هذا النحو. بل كان فهماً عدوانياً للائكية تقوم على الفصل بين الدين والدولة فصلاً تاماً، ومجردُ وفاء الأشخاص بمقتضيات عقيدتهم كان كافياً لوصفهم بالرجعية".

إني أتفق مع هذا التعريف والتقييم، وأرى أنه من المفيد توضيح نقطة مهمة، وهي أن السيد بيرام أوغلو بعد أن قال: "قد يكون الناس متدينين، ويمكنهم في الوقت ذاته أن يقدموا خدماتهم في القطاع العام وهم يتبنون مبادئ اللائكية ويلتزمون بها ويدافعون عنها في المجال العام"، أضاف قائلاً: " ويمكنهم الوفاء بواجباتهم الدينية الطبيعية خارج مجال الدولة والسياسة".

إن كان الناس في النظام اللائكي يمكنهم أن يكونوا متدينين، "ويمكنهم العمل في القطاع العام" من جهة، وقمنا بدفع "التزامهم بموجباتهم الدينية الطبيعية" خارج مجال الدولة من جهة أخرى، ألا نقع في التناقض؟ ألا نستعيد بيدنا ما نعطيه بيدنا الأخرى؟ أجل، الأمر كذلك، إذا كان الموظف الحكومي المتدين سيؤدّي واجباته الدينية الطبيعية خارج الدائرة الحكومية التي يعمل فيها، على سبيل المثال، لن يتمكن من أداة صلواته في مكان مناسب في دائرته الحكومية أثناء استراحة الغداء، ولن يتمكن من القدوم إلى العمل في الدائرة الحكومية صائماً، ولن تستطيع المرأة المحجبة أن تتحجب في الدائرة الحكومية التي تعمل فيها ... هذا يعني أن الموظف الحكومي في النظام اللائكي لن يكون قادراً على القيام بوظائفه العامة وواجباته الدينية الخاصة والفردية جنباً إلى جنب. ولهذا السبب، أعتقد أنه من الأصح أن نفهم المقصود من قيام الموظف الحكومي بوظائفه "وهو يلتزم بمبدأ اللائكية ويدافع عنه" على أنه "يمكنه العمل في القطاع العام وهو يفي بواجباته الدينية الخاصة، دون التقصير في وظائفه، ودون فرض دينه على الآخرين، ودون الإضرار بحقوق

الآخرين وحرياتهم". على هذا المنوال أيضاً يمكننا فهم ما قاله السيد بيرام أوغلو، لكنه غامض وضبابي بعض الشيء، وإلا فإننا نكون قد تدخلنا في الحياة الدينية للموظف الحكومي المتدين، ونكون قد مزقنا علاقته بالدين، فمنعنا قسماً منها وسمحنا بقسم آخر باسم اللائكية، وهذا يتعارض مع اللائكية في شقها المتعلق بعدم تدخل الدولة في الدين، وإن لم يكن يتعارض مع اللائكية فإنه يتعارض حينها مع حرية الدين، ولهذا السبب لا مفر من تنظيم وفهم اللائكية في إطار يتوافق مع حرية الدين.

والنقطة التي نجدها غامضة وضبابية في المقال ناجمة من الفهم الذي يقصر مفهوم "المجال العام" عن قصدٍ على المكان في تركيا. والمعنى الصحيح الذي ربما يعنيه مؤلفنا هو أن مفهوم "المجال العام" لا يتعلق بالمكان، بل بالقواعد الخاصة بالمجال العام وتطبيقها.

- معضلة المجال العام:

إني أرى في قرار الحزب الحاكم[1] في ترك حل قضية الحجاب للوقت والمصالحة قرارٌ مناسبٌ ضمن الظروف الحالية، ولكن أدعو أولئك الذين يقولون إن هذه القضية "حلَّت" وأنها "أُغلِقَت ولن تفتح مرة أخرى"، وأن "تركيا ليس لديها مثل هذه المشكلة"، إلى الإذعان والإنصاف. فالإقلاع عن الاهتمام بهذه القضية التي كانت سبب معاناة ملايين الناس، والتي طالما انتظرت الحل، والتي بسببها عانت مئات آلاف من الشابات وحرمن من حقهن في التعليم، والقول إنها حلَّت مع أنها لم تُحلّ، هو مثال نموذجي عن قمعٍ خالٍ من الوعي أو قمع غير مقصود.

ثمة نهج يعقد حل قضية الحجاب، وهو النهج الذي يُتَّبع باسم القانون، وكأن رفع حظر الحجاب مخالف للدستور ومبدأ اللائكية وقرارات المحكمة العليا، وكأنه لا يمكن سن قوانين جديدة في هذا الصدد. هذا النهج أيضاً قمعٌ، وفرضٌ للأمر الواقع، وتفوح منه رائحة الابتزاز. وإذا كانت أغلبية الشعب (ما يقرب من 80%) تؤيد إلغاء حظر الحجاب في المدارس، وإذا كانت الأصوات التي تم الإدلاء بها

---

(1) حزب العدالة والتنمية في مرحلة البدايات.

في الانتخابات الأخيرة مع رفع حظر الحجاب، فإن هذه الإرادة لا يغلبها لا قرارات المحكمة ولا القوانين القائمة في الدول الديمقراطية. فالسلطة التشريعية مكلفة باتخاذ الترتيبات القانونية التي تتماشى مع إرادة الشعب، وإزالة العقبات أمام الحقوق والحريات. والقضاء مكلف باتخاذ قراراته بهذا الاتجاه، وإلا فإنه يجب الحديث عن سيادة/ دولة القضاة، وليس عن هيمنة الديمقراطية وسيادة الشعب.

لقد تحولت النقاشات الدائرة حول الأماكن التي يسمح فيها ارتداء الحجاب إلى جدل دائر حول مفهوم "المجال العام". وكما بين السيد حسن بولنت قهرمان في مقالتين خصصهما لهذه المسألة في كتابه المعنون "الراديكالية"، فإن هذا المفهوم لم يُعرَّف تعريفاً واضحاً كما يُعتقد. وبحسب هذا المقال، يقصد بالمجال العام الذي يحظر فيه ارتداء الحجاب "الدائرة الحكومية" التي تعني"المكان الذي تهيمن فيها الشخصية القانونية للدولة"، ويجب بالتالي حسب هذا الفهم استبعاد المدارس من نطاق الحظر.

وبهذا المعنى، إذا قصدنا بالمجال العام الدوائر الحكومية وحظرنا الحجاب في هذه الأماكن، فإن الإنسان لن يستفيد من حرية الدين، ولن يستخدم حقه في التوظيف في المجال العام، ولن تتمكن المرأة من ارتداء الحجاب الذي هو واجب ديني، وسيكون المرء أمام إحدى الحرمانين. ولهذا السبب، ينبغي أن نفهم أن المجال الذي لا يمكن أن يتدخل فيه الدين ولا يجري فيه التطبيقات والترتيبات القانونية اعتماداً على الدين؛ ليس مكاناً من قبيل دائرة حكومية، بل هو شؤون الدولة التي تلزم الجميع مثل القضاء والسلطة التشريعية. وعليه، فإن القانون الذي يُلزم كل امرأة بارتداء الحجاب سيتعارض مع اللائكية، لكن القانون الذي يترك ارتداء الحجاب لخيار المرأة، لن يتعارض مع اللائكية. وهذا أمر لا مفر منه في الديمقراطيات القائمة على حقوق الإنسان.

5) النزاع بين الديني واللائكي

أعتقد أن النهج الذي يميز بين مصطلحاتٍ على غرار "الديني والإسلامي والأصولي والمتدين والمؤمن والمسلم" من جهةٍ وبين مصطلحات أخرى على

غرار "اللائكية واللائكي" من جهة أخرى هو الذي يلقى رواجاً بين الأطراف عند الحديث حول مسائل ذات صلة بالعلاقة بين الدين والدولة، والعلاقة بين الفرد والمجتمع.

ويعود التفريق بين الكليرجيَّة واللائكيَّة[1] إلى زمن بعيد، فاللائكي هو "الذي لا ينتمي إلى فئة رجال الدين"، وبما أنه لا توجد طبقة رجال الدين في الإسلام، يمكننا القول إن هذا التفريق لا مكان له في ديننا وثقافتنا.

واللائكية بكونها موقفاً تتبناه الدولة، تأتي بالمعنى العام بمعنى فصل الشؤون الدينية عن الشؤون الدنيوية، أي ترك الشؤون الدينية للكنيسة وشؤون الدنيا والدولة للعقل والعلم ورجالات السياسة والدولة. بمعنى آخر، اللائكية تعني عدم إسناد القواعد المنظمة للمجال العام إلى الدين. لقد عهدنا أن نسمع أن هذا التفريق مناسب للديانة المسيحية، لكننا نرى جلياً أن الوضع ليس كما يقال إذا ما نظرنا إلى تطبيق الكنيسة لهذا التفريق تاريخياً، ونرى أن الكنيسة تتدخل في شؤون الدولة والعالم. أما في الإسلام، فلا الممارسات التاريخية ولا القواعد النظرية تناسب هذا النوع من التفريق، ذلك لأن المسلمين أفراداً ومجتمعاتٍ يتعين عليهم أن يلتزموا بتعاليم الدين في أمور دنياهم، وأن يعلموا أن أفعالهم يجب أن ترضي الله تعالى.

إن اللائكية شعار يريد تقديم اللائكية باعتبارها أيديولوجيا يستعملها ضد الدين والتدين. فالذي يزعم بأنه لائكي لا يرى اللائكية أداة لحرية الدين، بل يراها أداة لتقليص مجال الدين وحبس حرية الدين في مجال أقرب إلى الصفر. وكلمة الديني المستعملة مقابل كلمة اللائكي تأتي بمعنى "الذي يريد فرض الدين على المجتمع كله، وحمل كل فرد في المجتمع على أن يؤمن ويعيش حسب فهم ديني معين، وتحويل هذا الموقف إلى أيديولوجية، ويعمل على تحقيقها في الحياة".

تلك التعاريف التي تم تقديمها أعلاه بإيجازٍ تنبئ بوجود نزاع وصراع بين "الإسلام واللائكية" وبين "الفكرة الإسلامية والأيديولوجية اللائكية". وفي الفترة الأخيرة نوقشت أطروحات مختلفة حول كيفية تخطي هذا الصراع في تركيا، كما حصل في أماكن

(1) رجل الدين، المسيحي الراهب وغير الراهب.

أخرى متعددة في أوقات متفرقة.

وإذا وضعنا جانباً المقاربات التي تقحم الطرف المقابل بين خيارين لا ثالث لهما "إما أن تحب وإما أن تترك"، نظراً لعدم جدواها وقابليتها للتطبيق على الأقل في هذه المرحلة التي آل إليه العالم؛ يبقى أمامنا أطروحة "تكامل تركيا الداخلي" التي تقوم على "توافق النخب" باعتبارها أطروحة مهمة وجديرة بالنقاش.

1 - من الصراع إلى التكامل:

لا يمكن أن يتحقق الاتفاق والمصالحة والتكامل في المجتمع، إن لم تتوقف الشريحة اللائكية ودعاة اللائكية عن تضييق مجال الحياة الدينية، وحبسها في البيوت، وإن لم تتوقف عن اعتبار الترتيبات والتطبيقات القانونية والمسامحة التي تسهل على المتدين ممارسة دينه في كل مجالات الحياة دون إلحاق الأذى بحقوق وحريات الآخرين؛ أمراً مخالفاً للائكية.

والصراع سيبقى ولن ينتهي، إن اتخذ المتدينون لأنفسهم أهدافاً تتمثل في تعميم تدينهم ونمط حياتهم، وإكراه الآخرين على تبني دينهم، أو التزامهم الظاهري بدينهم دون تبنيه، وتعميم هذا الطراز من العيش الديني في المجالات المفتوحة على العوام، وإن استمروا في بذل جهودهم من أجل تحقيق تلك الأهداف بطرق سياسية أو غيرها من الطرق الأخرى.

وعندما تفهمون اللائكية وتطبقونها على أنها ضمان لحرية الدين والرأي، وأنها نظام يهدف لضمان حرية الدين والرأي، لا يمكنكم أن تقيدوا حقوق وحريات المتدينين، بالاستناد إلى مبدأ اللائكية. وهذا يعني أن اللائكية التي تُفهم وتُطبَّق بشكل صحيح قد لا تكون سبباً في خلق صراع مع المتدينين.

عندما تفهمون الدين وتطبقونه بشكل صحيح، لا يمكنكم أن تكرهوا الناس على تبني الدين، ولا يمكنكم حملهم على أن يعيشوا كالمتدينين، ولا يمكنكم سلب حرياتهم وحقوقهم لهذا الغرض؛ لأن الدين يقوم على الصدق والإخلاص، والدين مجموعة من المعتقدات والمشاعر والأخلاق والأفعال التي لا تنبع من الخوف أو القمع أو المنفعة، والتي لا تتمثل قوتها الدافعة في الخوف أو القمع أو المنفعة.

والشخص الذي يؤمن بدافع الخوف منافقٌ، والشخص الذي يعبد ويتصرف

بتدين ظاهري بدافع خوف أو منفعة يرجوها ولا يستند إلى الإيمان هو مراءٍ، والنفاق والرياء مواقف وأفعال يرفضها الإسلام رفضاً باتاً. فالإسلام يريد أمرين اثنين:

1. تقديم دين الإسلام إلى الناس في مجتمعٍ يعترف بحقوق وحريات الإنسان جنباً إلى جنبٍ مع واجبات الإنسان بشكلٍ متوازنٍ، ويحميها ويدافع عنها، ويمنح الناس حرية اختيار الدين دون التعرض لأي خوف أو ضغوطات، وتوفير البيئة المناسبة للعيش حسب دينهم.

2. تحقيق حياة مجتمعية لا تلحق الضرر بمشاركة الناس المؤمنين والراغبين بالحياة وفق إسلامهم، من العيش بأنفسهم وعائلاتهم وأبنائهم، في الحياة الاجتماعية باعتبارهم مسلمين.

لا يمكن تحقيق "تكامل" يناسب أهداف كل من الشريحة اللائكية وشريحة المسلمين المتدينين في ظل الظروف الحالية اعتماداً على صيغة تقترح على كل من الطرفين أن يتخلى جزئياً عن مبادئه ويقدم تنازلات للطرف الآخر في سبيل تحقيق المصالحة. والصيغة القابلة للتطبيق تتجلى في عدم إملاء كلٍّ من الشريحتين على الشريحة الأخرى دينها وعقيدتها وأيدلوجيتها ونمط حياتها، وتوفير الإمكانية لتعيش كل شريحة دينها دون أن تضر بحريات وحقوق الشريحة الأخرى، وعدم اعتبار الترتيبات القانونية التي توفر هذه الإمكانية مخالفة للائكية. وبهذا، يتشكل وعيٌ مشتركٌ عالٍ بين الأشخاص الذين يعيشون في بلدٍ واحدٍ ويتشاركون أشياءَ كثيرةً في ظل فهمٍ من هذا القبيل وتسامحٍ بهذا المعنى، تماماً كما يحصل بين الطالبات اللاتي يدرسن في مدرسةٍ واحدةٍ، بعضهن محجبات والأخريات غير محجبات، ويتحقق التكامل الوطني.

2 – المصالحة أو التكامل لا تتحقق بتقديم التنازلات:

لقد قلت: "لا يمكن تحقيق (تكامل) يناسب أهداف كل من الشريحة اللائكية وشريحة المسلمين المتدينين في ظل الظروف الحالية اعتماداً على صيغة تقترح على كل من الطرفين أن يتخلى جزئياً عن مبادئه ويقدم تنازلات للطرف الآخر في سبيل تحقيق المصالحة". أود أن أفصل الموضوع بشكل أكبر، وأقدم إجابة لهذا السؤال: "لماذا لا يمكن تحقيقها؟".

دعونا أولاً نضرب أمثلة عن تقديم التنازلات: عندما يتجاهل المسلم عقيدة أو عبادة أو شيئاً حراماً أو فعلاً حراماً، حتى يتصالح مع الطرف الآخر، وعندما يتخلى ويتنازل عنها، وهو يعرف أنها من الدين، وعندما يعيد تعريف الدين بهذا النقص، يكون حينها قد قدم تنازلات. مثلاً حين يقول مؤمنٌ "إن الدين لا يتدخل في شؤون الدنيا وإن الدين والقواعد التي تنظم الحياة الاجتماعية منفصلان، وإن الدين لا يتدخل في هذه القواعد"، وهو يعلم أن الدين يغطي حياته كلها، ويعلم أن مشروعية كل أفعاله يجب أن تستند إلى الدين، ويفعل ذلك من أجل الاتفاق والمصالحة والتكامل مع اللائكي، يكون بذلك قد قدم تنازلات. فهل يمكن لمسلم أن يقول هذا؟

لا يمكن لمسلم أن يقول هذا من باب تحقيق المصالحة مع الطرف الآخر، إلا أن يكون مؤمنًا بذلك فعلاً بناءً على استنباطه من مصادر الدين الملزِمة، لكن مجرد عودته إلى مصادر الدين من أجل التوصل إلى نتيجة أو حكم في هذا الموضوع، كما في المواضيع الأخرى، سيكون مخالفاً للائكية.

وتقديم اللائكي تنازلات من أجل المصالحة مع مسلم متدين، هو أن يقبل بإسناد قانونٍ يلزم جميع المواطنين في موضوع ما إلى الدين، مثل قانونٍ يلزم النساء بارتداء الحجاب بناءً على أوامر الدين. ولدى إمعان النظر في كلا المثالين، نستنتج أن المصالحة لا يمكن أن تتحقق بتقديم التنازلات، وأن مقترحات الحل التي تعتمد على تقديم التنازلات لن تكون صالحة.

من ناحية أخرى، يوجد اليوم في بلدنا، كما هو الحال في العديد من البلدان الأخرى، ضرورة وإلزامية لأن يتعايش الناس معاً باعتبارهم شعباً واحداً رغم اختلاف دينهم ووجهات نظرهم وأنماط حياتهم. ومن أجل استمرارية هذا التعايش الإلزامي المشترك الذي يحمل أبناء البلد الواحد على التكامل بشكل مثمرٍ بعيداً عن التصارع والنزاع، هناك حلٌ واحد قابل للتطبيق، وهو كالآتي:

يتعين على المتدين تحمل التباينات، وعدم التدخل في ممارسات وتصرفات الآخرين غير المشروعة في الإسلام، وممارسة دينهم دون إكراه الآخرين على اعتناق دينهم، والتحرك معاً في المجالات المشتركة التي لا توجب اختلافاً أو الضرورية التي ليس منها بد، استناداً على مبدأ الضرورة. هذا الموقف أو النهج

ليس تنازلاً، بل هو فعل ما يمكن فعله ضمن الظروف المتاحة، والإسلام لا يكلف المؤمنين إلا وسعهم.

واللائكي بالمقابل، يتعين عليه أن يفهم اللائكية ويطبقها ضمن المعايير الغربية، ويتحمل فروقات الآخر، ولا يعد ممارسة الآخرين عقيدتهم في كل مجالات الحياة مخالفاً للائكية ما داموا لا يفرضونها على الآخرين ولا يضرون بحقوق وحريات الآخرين، وألا يعد الترتيبات القانونية التي تؤمن لهم ذلك مخالفاً للائكية.

فهذا التكامل هو تكامل التعايش والاندماج في المجالات التي تعتمد على ضرورة العيش المشترك، كإقامة العلاقات ضمن شعور تشكيل الأطراف شعباً واحداً على سبيل المثال.

إنه ما من شكٍ أن كل طرفٍ لديه رغبةٌ في كسب الطرف الآخر، وجعل الطرف الآخر يشبهه في العقيدة، ولكن هناك أمورٌ وتدابير يجب تجنبها من أجل تحقيق هذه الرغبة، مثل الإكراه والضغط والإملاء واستخدام العنف، فلا يمكن تحقيق التكامل والسلام بهذه التدابير. ومن يريد نشر دينه، يجب عليه أن يجعل الآخرين يعحبون بدينه ويعتنقونه رغبةً لا رهبةً، في بيئة من المنافسة الحرة. ومن أجل هذا توجد الحقوق والحريات.

الإسلام ضد الاستبداد، ويدعو إلى اعتماد الانتخابات في تنصيب الحكام الأكفاء وإقالتهم، ويسمح لغير المسلمين بالاستفادة من حقوقهم وحرياتهم، وممارسة دينهم، ويحث على الحكم بالشورى. وفي هذا الإطار لا توجد مشكلة بين الدين والديمقراطية.

3 - الديمقراطية التعددية والتكامل الوطني:

إن السعي وراء أنظمة اجتماعية وثقافية وسياسية تتيح من جانبٍ الفرصة أمام الحياة والتطوير وتنوع الأديان والإثنيات وأنماط الحياة، وتخدم من جانب آخر الهدف المتمثل في حماية التكامل والقيم والشعور المشترك ضمن هذا التنوع، لا يزال مستمراً، وكذلك النقاشات المحتدمة في إطار هذا السعي. وتتجلى المشكلة الأهم في تعيين الحدود بين ما يجب الحفاظ عليه وما يجب تغييره وتطويره. وتتضارب برامج وأهداف الذين يراعون التوازن، والذين يركزون على التعددية أو الحماية وبالتالي على التقييد.

في هذا الإطار، جرى في الأيام الماضية جدال شديد اللهجة[1] بين الذين يدعون إلى ضرورة حظر أو تقييد بعض الفعاليات والمنشورات، بهدف حماية الأخلاق التركية وبنية الأسرة وقيمها المعنوية، وبين الذين يزعمون بأن الحظر والتقييد لا يتماشيان مع الديمقراطية التعددية. وتستمر النقاشات التي تحمل نفس الماهية بشأن قضية اللغة الكردية أيضاً. إني من الذين يرون أن يتجنب الأفراد والمجتمعات الذين يريدون الحفاظ على الوحدة والاتحاد والذين يتشاركون بلداً واحداً تحت مسمى "الأمة أو الشعب ..."؛ التصرفات التي تضر بحماية الوحدة والتكامل والقيم المشتركة، أثناء استخدامهم لحقوقهم وحرياتهم، وأن يستخدموا حقوقهم وحرياتهم بصورة منضبطة، إن كانت تضر بالحفاظ على الوحدة والتكامل والقيم المشتركة.

سأنقل إليكم مقتبسات من الكلمة التي ألقاها المؤرخ كمال قَرْباط المقيم في أمريكا في اجتماع أبانت، ذلك لأني على ثقة أنه سلط الضوء على ماهية التعددية التي سيكون عليها المجتمع في بلدنا:

يتحدث السيد قرباط عن بوشناق البوسنة، وأنهم يعرّفون أنفسهم بأنهم أتراكٌ، ويتخذون الفن العثماني أساساً عند إعادة بناء أو ترميم الجوامع والمدارس الدينية، ويتحدث من جانب آخر عن هيمنة الثقافة الإثنية على حفل عرس بوشناقيٍ حضره في إسطنبول، ويذكر أن البوشناق قالوا: "نعم نحن بوشناق، ولكننا أتراك قبل كل شيء". ويتحدث عن مدرسة مجيدية دوربوجه التي درس فيها، ويقول: "هذه المدرسة هي في الواقع استمرار لمدرسة تأسست قبل أربعمئة عام في بلدة باباداغ. لكن الشيوعيين أغلقوها عام 1967 ... من درس فيها؟ أنا درست فيها. بين عامي 1930-1940 كان يوجد في هذه المدرسة، التتار من أصول قرمية، والنوغاي، والأتراك الذين ندعوهم بقيزيل باش الذين وفدوا من دلي أورمان، والأتراك العثمانيون، ومسلمون آخرون. لكن الجميع هناك كان يعرِّف نفسه تركياً. لماذا أقول كل هذا الكلام؟ لأني وددت أن أعطي مثالاً عن التعددية الذي عيشت هنا ... باعتقادي، إنه مثال حيٌّ لا يزال قائماً منذ خمسمئة عاماً. وإذا أردنا بالتالي الحديث

(1) مطلع الألفية الجديدة.

عن التعددية، ينبغي أن نتحرك انطلاقاً من ممارساتنا، وليس من التعددية الحالية التي يتم العمل على إقامتها هنا وهناك. لم تكن الدولة العثمانية تسمح بمؤسسية الطوائف المختلفة، ولم تكن تعترف لهم بلغة وثقافة مختلفة، ولكنها لم تكن أيضاً تتدخل في وجودها[1]. فكانت كل هذه الطوائف تواصل الحياة بديناميتها الداخلية الخاصة بها، وبذلك لم تكن تنشب مسألة التعددية بين الدولة والمجتمع".

"ترى هل نريد بحديثنا هنا عن التعددية أن نخلق مشكلة غير موجودة أساساً ... فهذا المجتمع يعيش التعددية تقليداً بالاستناد إلى تجربته التاريخية، فنجد فيه اللازي والجورجي وغيرهما من الأصول العرقية المختلفة، يعيشون جيراناً في حيٍّ واحدٍ منذ وقت طويلٍ وهم يدركون أصولهم العرقية. ترى هل نريد أن نزرع في أذهان هؤلاء الناس تفرقة غير موجودة، بقولنا لهم: "يا أخي، لديك حق بأن تكون لازياً أو جورجياً! ... ترى ما هو الشيء الذي يوحد هؤلاء الناس من أصول مختلفة؟ هذا ما يجب البحث فيه ..."

ينسب الأستاذ قرباط هذا الشيء الذي يوحدهم إلى واقعة سوسيولوجية وثقافة "العيش المشترك الفعلي" باعتبارها إرثاً تاريخياً.

6) تعددية الأديان

يأتي مفهوم "التعددية" في الدين بمعنيين:

1. لا يمثل أي دينٍ الحقيقة المطلقة، وكل دينٍ هو الدين الحق والحقيقي في نظر معتنقيه. والتعددية الدينية بهذا المعنى ليست مفهوماً يقبله المسلمون ويؤمنون به ويتبنونه؛ لأن المسلم يؤمن أن الإسلام وحده هو الدين الحق من بين الأديان الموجودة اليوم على وجه الأرض، وأن الأديان الأخرى باطلةٌ بجوانبها التي لا تتوافق مع الإسلام.

2. أن يعيش أولئك الذين يؤمنون بجميع الأديان، سواء كانت باطلة أو حقة،

(1) اعتراف بوجودهم الاجتماعي مع رفض لتمثيلهم الثقافي داخل الدولة، بمعنى أن الدولة تسمح لتلك الطوائف بخصوصياتها ولغاتها لكن تلك الخصوصيات لا تتجلى في قوانين الدولة، وتلك اللغات لا تعد لغات رسمية للدولة.

وأولئك الذين لا يؤمنون بأي دينٍ، معاً في وحدةٍ، مستفيدين من حقوقهم وحرياتهم الأساسية، وأن يتصرفوا بتسامحٍ بمعنى الاعتراف بالاختلافات وتحمّلها. التعددية الدينية بهذا المعنى الثاني لا يتعارض مع الإسلام، والمسلمون في هذا الموضوع لهم تجربة تاريخية من شأنها أن تكون مثالاً يحتذى به العالم المعاصر.

كنت قد ذكرت أعلاه أن الأستاذ الدكتور كمال قرباط قال إنه لا توجد مشكلة "التعددية التي تحدث تقليدياً"، وأن الذين يجعلون من التعددية مشكلة من خلال "الخوض في نقاشات نظرية" هم الذي يتسببون في هذه النتيجة. وهنا أود أن أعطي مثالاً عن التعددية الدينية التي رآها الأستاذ كمال في الولايات المتحدة:

"في مركز الحرم بجامعة ويسكونسن الذي أدرس فيه كانت توجد خمس كنائس، وكان الجميع يترددون إليها، ويقيمون الاجتماعات فيها، ولا أحد يتفوه بكلمة ويقول شيئاً. وكان في خارج الحرم الجامعي كنيس، بنينا في الطرف الآخر من هذا الكنيس جامعاً، ولم يتدخل أحد، لأنه حقنا الطبيعي أن نبني جامعاً، ولسنا مجبرين أن نحصل على ترخيص لبنائه. كما أن المسيحيين لهم أعياد يحصلون على عطلة رسمية للاحتفال بها، مثل عيد الفصح وعيد الميلاد والأعياد الأخرى. وبقي اليهود يقولون: "لدينا أعيادنا الخاصة بها، نحن أيضاً نطالب بعطلة للاحتفال بها". لم يتم منح اليهود تلك العطلة، لكننا نحن الأساتذة تلقينا تبليغاً على النحو الآتي "من الأفضل ألا تجروا امتحاناً في تلك الأيام، وإلا سيتعين عليكم منح الطلاب الحق في إجراء امتحان ثالث، وإذا لم يحضروا الامتحان فلا يمكنكم إعطاءهم علامة سيئة". رأينا هذا، وقلنا للأتراك هنا – وكان عددهم مئتين – نحن أيضاً عندنا عيدان، نحن أيضاً يجب علينا أن نطالب بهذا الحق، فقال بعضهم : نحن لا نطالب لأن هذه الأعياد أعياد دينية ونحن لائكيون". وأخيراً طالب العرب بهذا الحق، وتم منح الطلاب المسلمين إجازة. أعتقد أنه كان طبيعياً للغاية ..." [1].

ينبغي عدم اعتبار الترتيبات القانونية التي تسهل ممارسات المتدينين شريطة عدم الإضرار بحقوق وحريات الآخرين – بشكل جادٍ من قبيل السلب والتقييد

---

(1) انظر: التعددية والمصالحة الاجتماعية / Çoğulculuk Ve Toplumsal Uzlaşma، منتدى أبانت، منشورات وقف الصحفيين والكتاب، إسطنبول، 2001، ص 193.

وتعسير استعمالها – مخالفة للائكية، وينبغي عدم فهمها بهذا الشكل. والولايات المتحدة والدول الأوربية تسن هذا النوع من الترتيبات ولا تعتبرها متعارضة مع اللائكية. بالمقابل يمكن أن يكون تقديم عرضٍ بضبط أوقات دوام العمل في تركيا، لأسباب دينية مثل صلاة الجمعة وإفطار رمضان، يُعتبر سبباً في إغلاق حزب. لنتناول صلاة الجمعة، ولنفترض أنه تم تأخير أو تقديم استراحة الظهيرة نصف ساعة، في مواسم معينة، حتى يستطيع المسلمون من أداء صلاة الجمعة. حينها سيأخذ أولئك الذين لا يذهبون لصلاة الجمعة استراحة الظهر، ولن تتغير ساعات العمل، ولكنهم سيتأخرون نصف ساعة في مغادرة العمل، وإن تم اعتبار هذا إملاء، ولم يتحمل اللائكيون هذه التضحية الضئيلة "من أجل احتياجات زملاء العمل التي لا غنى عنها"، فلا تتحقق الوحدة الوطنية، ولا تنمّي الشرائح المختلفة مشاعر طيبة فيما بينها، وسرعان ما يعمل الذين يعرقلونها من أجل تحقيق أهدافهم في أول فرصة سانحة، وهذا يعني نهاية الديمقراطية التعددية للمجتمع ووداعها.

7) اللائكية والتجريد من الدين[1]

ينتقد أحد كتّاب الزاوية في جريدةٍ ما، وزير التربية الوطنية السيد حسين جليك بسبب الكلام الذي قاله لتشجيع البنات على الذهاب إلى المدارس، ويكرر لنا الكاتب مفهوم اللائكية على أنه "اسم آخر لسياسة التجريد من الدين". وإليكم ما قاله السيد جليك: "... لأنهم يعلمون أننا نتبع تعاليم نبيّ يقول ’العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة‘". ومن أجل أن يثبت الكاتب أن كلام الوزير هذا مخالف للائكية، يقول: "إننا نعلم أن التقليد المجتمعي الذي يشكل عقبة أمام إرسال البنات إلى المدارس ناجمٌ من التعصب الديني، وأنه يستمد قوته من التعصب الديني. ومن المرجح أن وزير التربية الوطنية لهذا السبب لا يتجنب الإشارة إلى الإسلام كمرجعٍ، لتشجيع إرسال البنات إلى المدارس. ولكني لا أصوّب أن يقول وزير بلدٍ لائكي مثل هذا الكلام، أيا كانت نيته، ولا يمكن لوزير التربية الوطنية في بلد لائكي أن

(1) يني شفق، 2003/07/04.

يتخذ الدين مرجعاً، ولا يمكننا أن نقول إن النظام لائكي إن جعل التعاليم الدينية مرجعاً للوفاء بالالتزامات المجتمعية. اليوم مسألة ذهاب الفتيات إلى المدارس، وغداً مسألة أخرى. فالدين في النظام اللائكي مسألة خاصة بين المرء وربه، ومسألة وجدان شخصي، والنية في إخراج الدين من هذا المجال الخاص، واستعماله حتى في تحديث العلاقات الاجتماعية، تفسد الماهية اللائكية للنظام. أما استعمال الدين مرجعاً في مجالٍ يجب أن يكون لائكياً بشكل مطلقٍ، مثل التعليم، فهو تناقضٌ قائمٌ بحد ذاته".

ولا يهمل الكاتب قياساً كثيراً ما يلجأ إليه نظراؤه، ويبين أن بناء الجوامع ودعمها بدلاً من المدارس ليس أمراً صحيحاً بهذه الكلمات: "عندما أنظر من نافذة مكتبي في الجريدة أرى أن الجوامع ترتفع بمسافةٍ بينيةٍ تكاد لا تتعدى مئة مترٍ، ولكني أجد المدارس في نفس المكان عددها أقل من عدد أصابع اليد. جوامع ضخمة تبنبى بترعات شعبٍ عاجزٍ عن بناء مدارس من أجل تعليم أبنائه، وخصومات في التيار الكهربائي من أجل الجوامع، وتقديم المياه للجوامع مجاناً، وحكومة وبلديات تأخذ من المدارس أموالاً من أجل هذه الخدمات ...".

سنواصل الجدال والنقاش إلى أن يتغير هذا الفهم للائكية.

لنبدأ من هذه الجملة التي قالها الكاتب: "إننا نعلم أن التقليد المجتمعي الذي يشكل عقبة أمام ذهاب البنات إلى المدارس ناجمٌ من التعصب الديني، وأنه يستمد قوته من التعصب الديني".

في عهد النبي محمد ﷺ، كانت الجوامع مكاناً للعبادة والتعليم، وكانت النساء المسلمات يشاركن في هاتين الفعاليتين. وعدم إرسال البنات إلى المدارس في بعض الأماكن والأزمنة، طوال التاريخ الإسلامي، لم يكن ناجماً من عدم وجود حاجة لإرسال البنات إلى المدارس وتلقي العلم ولا من إنكار هذه الحاجة، بل كان ناجماً من فرض قيود على العلاقات بين الذكور والإناث، ومن تطبيق هذه القيود بأساليب تختلف عن الأساليب المتبعة زمن النبي محمد ﷺ. ومع ذلك، وجدت البنات والنساء المسلمات طريقة لتلقي التربية والتعليم، وكنّ في مستويات تفوق مستوى نساء عصرهن في العالم المسيحي.

لندع التاريخ جانباً، ولنعد إلى وقتنا الحاضر. يريد المسلمون المتدينون اليوم تعليم بناتهم، ولكن البنات يرفضن خلع الحجاب عملاً بالواجب الديني. وتملي اللائكية الراديكالية التي تجرد الحياة من الدين على هؤلاء البنات أن يختاروا بين التعليم وخلع الحجاب، وإلا فإنهن سيحرمن من حق التعليم.

والآن يجب أن نسأل: هل التعصب الديني هو الذي يمنع الفتيات اليوم من التعليم أم التعصب اللائكي؟

في البلاد اللائكية، لا يمكن فرض معتقد أو نمط حياة على جميع المواطنين، ولا يمكن حرمان المسلمين من ممارسة دينهم، ولا يجب حرمانهم لأي سببٍ من الأسباب، فاللائكية ليست موجودة لمنع الدين، بل لضمان حرية الدين والوجدان. يتضمن دستور الولايات المتحدة في تعديلٍ له البند التالي: "لا يجوز للكونغرس أن يصدر أي قانون يؤسس ديناً أو يحظر على الناس من ممارسة دينهم بحريةٍ، ويقيد حرية التعبير والصحافة، ويقيد حقوق المواطنين في تقديم التماس للحكومة، ويقيد اجتماعاتهم السلمية". وتركيا التي تزعم أنها لائكية وديمقراطية، تستفيد من المادة 24 من الدستور و"تحظر من أداء الواجبات الدينية بحريةٍ!". هذا الفهم للائكية والديمقراطية ينبغي أن يتغير.

8) مسألة اتخاذ الدين مرجعاً[1]

إنه يقول: "لا يمكن لوزير التربية الوطنية في بلد لائكي أن يتخذ الدين مرجعاً، ولا يمكننا أن نقول إن النظام لائكي إن جعل التعاليم الدينية مرجعاً للوفاء بالالتزامات المجتمعية. اليوم مسألة ذهاب الفتيات إلى المدارس، وغداً مسألة أخرى ...".

جملته الأولى فيها مبالغةٌ وانحرافٌ؛ لأن وزير التربية الوطنية لم يقل مرجعي هو الدين، ويؤدي وظيفته تبعاً للقوانين والدستور القائم، ويريد أن يؤدي وظيفته المنصوص عليها في القوانين، ووظيفته في إرسال الفتيات إلى المدارس، مستفيداً من دين بلدٍ أغلبية سكانه مسلمون، ويريد أن يعزز طاعة القوانين بتعاليم الدين.

(1) يني شفق، 2003/07/06.

لو كان النظام الذي يؤيد إرسال الفتيات إلى المدارس نظاماً دينياً –وليس نظاماً لائكياً– وبناء عليه طرح الوزير مطلباً قائماً على الدين –رغم تشريعات النظام– لكان الدين مرجعاً".

إذا كان اللجوء إلى الدين حفاظاً على فهمٍ معينٍ للائكية "حتى لو كان من أجل الدعم" مخالفاً للائكية، فلماذا يتم اللجوء إلى الدين عند جباية الضرائب، وعند سحب الجنود إلى جبهات القتال وهم يكبّرون، وعند الحديث عن الاستشهاد والمحاربين القدامى، ... هذه أمور طبيعيةٌ بالنسبة لنا، لكن وفقاً للسيد الكاتب، أمور تخالف اللائكية. حسناً، فلماذا لا يرتفع صوته أمام هؤلاء الذين يفعلون ذلك؟ ولا نراه يكتب مقالات انتقادية؟، بل يعترض على الوزير البريء الذي يشجع الفتيات على التعليم!

"تجريد النظام من الدين من أجل أن يكون نظاماً لائكياً" هو فهمٌ، ولكن هذا الفهم للائكية لم يتم تبنيه من جميع ديمقراطيات العالم، ففي فهم اللائكية الذي تبناه العالم الذي يتمتع بالحرية والديمقراطية تم وضع الدين دائماً نصب الأعين. وكما قيل في دستور الولايات المتحدة، فإن الدولة "لا يجوز لها إصدار قانون يحظر اعتناق دين أو يقيد حرية الدين"، هذا يعني أن الدولة من أجل عدم ارتكاب خطأ في هذا الموضوع، تضع دائماً نصب عينها ما إذا كانت القوانين التي تصدرها ستقود أم لا إلى "وضع قاعدة دينية" أو "تقييد حرية الدين، وهذا يعني إلى حدٍ ما اتخاد الدين مرجعاً. اللائكية موجودة في الديمقراطيات الحديثة للدفاع عن حرية الدين وعدم فرض دين معين أو عقيدة معينة على كامل المجتمع، وليس لتجريد المجتمع من الدين، وإرسال الفيتات المحجبات إلى المدارس لا يعني فرض دينٍ معينٍ على الذين لا يؤمنون به.

يرد في كتب "المدخل إلى القانون" أن قوانين أوربا القارية لها ثلاثة مصادر هي: القانون الروماني، والدين، والعادات والأعراف المحلية.

وفي إعلان استقلال الولايات المتحدة الذي يعدُّ مصدر وثائق حقوق الإنسان جملٌ تشير إلى اتخاد الدين مرجعاً كما هو موضح أدناه:

"عندما يشعر شعبٌ، ضمن الأحداث التي تهمّ الإنسانية، بضرورة قطع علاقاته السياسية مع الشعوب الأخرى، وعندما يشعر بضرورة اتخاذ مكانته المستقلة

والمتساوية بين دول العالم التي وهبها له الرب وقوانين الطبيعة ..."

والأسباب المذكورة أدناه واضحةٌ جداً بالنسبة لنا:

"الناس سواسية في الخلق، ولهم بعض الحقوق الضرورية التي وهبها لهم خالقهم، من بينها حق الحياة ونيل الحرية والسعادة. ولضمان هذه الحقوق، يحق للشعب بناء نظام حكمٍ فيما بينهم، وتستمد هذه الأنظمة قوتها الحقيقة من تأييد الشعب، وبمجرد أن يبدأ أي نظام أو إدارةٍ بوضع عراقيل أمام بلوغ هذه الأهداف، يحق للشعب تغيير هذا النظام أو إسقاطه، وبناء نظام جديد، وتنظيم وتشكيل مسؤولي هذا النظام الجديد والقواعد والأسس التي يستند إليها، على الوجه الأمثل الذي يؤمنون بأنه سيحقق أمنهم وسعادتهم". الدولة لديها مؤسسة ضخمة مثل رئاسة الشؤون الدينية، ويتم تقديم دورس الدين في مدارسها، وقد أصدرت الدولة قانوناً بمنح الشعب عطلة رسمية في الأعياد الدينية. إن كانت هذه الإجراءات وإجراءات كثيرة أخرى مثلها لا تتعارض مع اللائكية - وهي كذلك بالفعل - فهذا يعني أن الدين يمكن أن يكون مرجعاً في بلدٍ لائكيٍ، يكفي ألا يتم فرض دين بعينه على الناس وحملهم على ممارسته بالقوة.

وإن كنتم تقولون إن "جعل الأيام التي تصادف الأعياد الدينية عطلة رسمية هو إملاء على الذين يريدون العمل في تلك الأيام"، فإليكم جوابنا: إن حياة المجتمع الديمقراطي تجعل التسامح مع أصحاب الأديان المختلفة وأنماط حياتهم أمراً إجبارياً، والتسامح مع العطل الرسمية بمناسبة الأعياد الدينية التي يحتفل بها أغلبية الشعب لا يعني إكراه الجميع على الاحتفال بالأعياد الدينية، بل يعني الحديث عن إمكانية استعمال حرية الدين.

9) مكانة الدين في بلدٍ لائكي[1]

"الدين في النظام اللائكي مسألة خاصة بين المرء وربه، ومسألة وجدان شخصي، والنية في إخراج الدين من هذا المجال الخاص، واستعماله حتى في

(1) يني شفق، 2003/07/11.

تحديث العلاقات الاجتماعية، تفسد الماهية اللائكية للنظام. أما استعمال الدين مرجعاً في مجالٍ يجب أن يكون لائكياً بشكل مطلقٍ، مثل التعليم، فهو تناقضٌ قائمٌ بحد ذاته"، عبارات قالها كاتب الزاوية الذي انتقدته، وما هي إلا تكرار للنصوص المحفوظة عن ظهر غيب دون الوقوف عندها بما فيها الكفاية، ودون التفكير في المشكلات والمعضلات التي من شأنها أن تنشب أثناء تطبيقها، ودون بناء علاقة وجودية بين اللائكية وحرية الدين.

لنفترض أن "الدين في النظام اللائكي مسألة خاصة بين المرء وربه"، عندما نحلل هذه العبارة تظهر أمامنا مشكلات كثيرة: فهذا الشخص الذي يؤمن بالدين يعيش في مجتمعٍ، فهل سيكون متديناً "في المجال الذي بينه وبين ربه"، ويكون مجرداً من الدين في علاقته مع الآخرين، وحتى في علاقته مع الكائنات؟، وهل سيتصرف كما لو أنه لا دين له؟ وإذا كان الدين ينتشر بالتبليغ والتعليم، فهل ينبغي على المتدين أن يحصل على تعليمه الديني بينه وبين ربه؟ أين وكيف سيتلقى الشخص المتدين تعليمه؟ وكيف سيعلم أبناءه الدين وفي أي مجال، استناداً على الحقوق التي تمنحه إياها القوانين على الأقل؟! وإذا كان الدين ديناً كالإسلام، وكانت تعاليمه لا تقتصر على "الإيمان والعبادة والأخلاق"، وكانت له قواعد وتعاليم تنظم علاقته بالآخرين، وكان التدين يوجب عليه أن يراعي هذه التعاليم في حياته العامة، أفلا يكون إخراج الدين خارج حياته العامة إكراهاً له؟!

حل هذه المشاكل وشبيهاتها، و"شرط تلازم اللائكية مع حرية الدين" يشير إلى معنى مختلف للائكية يتمثل في "توفير الفرصة للناس لممارسة دينهم في كل المجالات دون فرض دينهم ونمط حياتهم على الآخرين".

وعندما يقول كاتب الزاوية "النية في إخراج الدين من هذا المجال الخاص، واستعماله حتى في تحديث العلاقات الاجتماعية، تفسد الماهية اللائكية للنظام"، يتضمن كلامه نقطتين هامتين: أ) إخراج الدين من المجال الخاص. ب) استعماله في تحديث العلاقات.

لا يمكن حصر الدين في "مجال خاص" لا يمكن تعريفه ولا وضع حدود له، والاحتفاظ به في ذلك المجال، والحقيقة أن الذين يريدون قصر الدين على

المجال الخاص كانوا يريدون تجريد المجتمع من الدين بصورةٍ مموهةٍ، ولكنهم فشلوا.

إننا مع رؤيتنا على أن "استعمال الدين في تحديث العلاقات الاجتماعية" غير جائز، لأن الدين لا يمكن استعماله خارج مجاله، واستعمال الدين خارج مجاله "استغلال للدين"، ... نرى أن ما قاله السيد الوزير لم يكن يشير إلى استعمال الدين بهذا المعنى (واستغلال الدين خارج مجاله)، بل كان يشير إلى التصرف كمتدينٍ دون الإضرار بحرية الآخرين، تماماً مثل أن يكون وزيراً يؤدي صلاة الجمعة.

يقول كاتب الزاوية: "أما استعمال الدين مرجعاً في مجالٍ يجب أن يكون لائكياً بشكل مطلقٍ، مثل التعليم، فهو تناقضٌ قائمٌ بحد ذاته". إنه من غير الممكن أن يكون التعليم لائكياً بصورةٍ مطلقةٍ، فضلاً عن أن اللائكية لا تشترط أن يكون التعليم لائكياً بصورة مطلقة. والذين يرفضون اتخاذ الدين مرجعاً في التعليم، يستعملون أيديولوجيات أخرى (غير اللائكية) مرجعاً، ويفرضونها على جميع المواطنين. وما الضرر في اتخاذ الدين مرجعاً إن كانت تعاليمه عالميةً ومبدأ يتفق عليه جميع الناس؟ وإن لم تكن تعاليم الدين عالميةً ولكنها تحمل قيمةً بالنسبة للناس الذين يؤمنون بهذا الدين، فما هو الضرر الذي يلحق الآخرين الذين لا يؤمنون بهذا الدين أو الضرر الذي يلحق اللائكية؛ أهي الإشارة إلى تعاليم هذا الدين أثناء الحوار مع الذين يؤمنون بهذا الدين في بلدٍ لائكي؟!

يوجد في الغرب عدد كبير من المدارس التي تتبع للكنائس وطوائف عقَدية معينة، تمتد من التعليم الابتدائي حتى التعليم الجامعي، والتعليم في مدارس الغرب ليس لائكياً بصورةٍ مطلقة، بل إن بعض هذه المدارس تجبر طلابها من الأديان الأخرى أن يحضروا دورس دين الذين افتتحوا تلك المدارس، (ولا يتحدث أحد عندهم عن انتهاك اللائكية). إننا نرى أن الذين يتحدثون عن اللائكية ويفصلون الأحكام كما يشاؤون عليهم أن يتعلموا قبل كل شيء؛ كيف يكون مفهوم اللائكية في العالم وكيف يجري تطبيقه.

10) النظام والأخلاق والذهنية[1]

في الديمقراطيات إرادة الشعب هي العليا، وفي الأديان والأنظمة القائمة على الدين، إرادة الله هي العليا. والذين يعلقون إرادة الشعب في الأولى وإرادة الله تعالى في الثانية، ويعرقلونهما ويؤخرونهما، باختلاق أسباب وذرائع متعددة وتفصيل آراء تناسب أيديولوجياتهم حفاظاً على مصالحهم الشخصية ومصالح الأحزاب الذين ينتمون إليها؛ استغلاليون ولا يمكن أن يكونوا ديمقراطيين أو إسلاميين حقيقيين. فالفئة الأولى تستغل قيماً كالديمقراطية ومصالح الشعب وحماية النظام والوطن، والثانية تستغل الدين، من أجل فرض إرادة أفراد أو أيديولوجيات وآراء بشرية على الناس بشكل يتعارض مع الأسس التي يستندون إليها.

لماذا كرّرنا هذه الحقيقة المعروفة؟ أردنا أن نتذكر!

لأن هذا النوع من الاستغلال والخداع لا يزال يجري بصورة علنية أو مستورة، في بعض الدول التي تعيش الديمقراطية والإسلامية.

يتم إعلان قيام دولة إسلامية في مكانٍ ما، ونرى بعد ذلك أن الأشياء التي يتم القيام بها باسم الإسلام تتجلى في حبس المرأة في البيت وإغلاق الملاهي ومعاقبة الزاني والسارق والسكران حسب المنصوص عليها في الفقه، ولا نرى شيئاً ولا نرى خطوة يتم اتخاذها لنشر العلوم والأخلاق الإسلامية وتطبيق العدالة القانونية والاجتماعية، ويغيب فيها "شورى مجلس العلماء" الذي اتُّفِق على ضرورته من أجل فهم أوامر الله تعالى وتطبيقها، ولا يوجد فيها مراعاة للكفاءة التي يُشترط توفرها في الشخص من أجل توظيفه، ولا توجد إمكانية لاستبعاد من فقد كفاءته من العمل وإحلال شخصٍ آخر يملك الكفاءة محله، وتغيب فيها إرادة الشعب الحرة في اختيار حكامه، ولا توجد خطط ولا جهود للأخذ بأسباب الإعداد والقوة التي يوجبها ردع أعداء الإسلام والمسلمين. فالدولة الإسلامية في هذه الدول باختصار؛ حاضرةٌ باسمها وفتاتها، ولا توجد دولة إسلامية بالمعنى الحقيقي.

وننظر إلى بعض البلدان التي تغير النظام وتعلن بناء الجمهورية الديمقراطية،

---

(1) يني شفق، 2003/09/07.

بمزاعم من قبيل أن نظام الشريعة نظامٌ غير عصريٍّ، ويتعارض مع حقوق وحريات الإنسان، ويجري الانقلاب عليه إن دعت الحاجة، ويتم قتل الناس وإعدامهم وتهجيرهم من ديارهم في سبيل فرض الديمقراطية ... ويتم فيها تعليق المبدأ الذي يمثل جوهر في الديمقراطيات والمتمثل في كون "سيادة الشعب دون قيدٍ أو شرطٍ"، نعم يتم وضعه على الرفوف لأعذار وحجج وخدعٍ متعددة، وتغدو فيها سيادة بعض العناصر المدنية والعسكرية التي ..... تحل محل سيادة الشعب، ويتحقق بالتالي مطالبهم وأهدافهم ولا يتحقق شيء من مطالب وأهداف الشعب. وعندما تقولون الديمقراطية وسيادة الشعب وحقوق الإنسان وما إلى ذلك، يتذرعون بحماية أشياء معينة، ويزعمون أن الشعب يعجز عن حماية هذه الأشياء بالمؤسسات الديمقراطية، وأنهم لهذا السبب يضطرون لتفعيل سيادة زمرةٍ قاموا بتأسيسها من خلال وضع مادة في الدستور أحياناً.

ثمة مصيبة أخرى تحملها الديموقرطية في هذه البلدان، وهي انخراط القضاء في السياسة. فالقضاء يشكل عقبة أمام قرارات البرلمان والحكومة ويعطل تنفيذها، بسبب انحيازه لحزب سياسي أو آخر أو لأسباب أيديولوجية، ويعارض إرادة الشعب. والمثال النموذجي لهذه الحالة في بلدنا هو مسألة الحجاب، فحظر الحجاب لا يزال قائماً، بسبب سيادة مجموعةٍ تعارض إرادة الشعب اعتماداً على قرارات القضاء الأيديولوجي، رغم أن الأكثرية الساحقة من الشعب وكذلك الحزب الحاكم الحالي يرى ترك الحجاب لخيار الطالبات في الجامعات. وتبقى مزاعم "الشعب لا يستطيع أن يعرف ما يفيده" مهيمنة، ويبقى ممثلو الشعب الشرعيون / المنتخَبون عاجزين عن التغيير بما يريده الشعب (في ظل مزاعم حراس الدولة والشعب)!

وأخيراً ينبغي القول إن النظام حتى يكون نظاماً يحقق أهدافه، سواء كان نظاماً ديمقراطياً أو نظام الشريعة، يحتاج للأخلاق والذهنية[1]، فإذا تجرد الحكام والمحكومون من الأخلاق والذهنية، فلا تقام ديمقراطية ولا شريعة، بل يقام شيءٌ يقوم على استغلال هذه المفاهيم والقيم.

(1) بمعنى عقلية وهنا يقصد بها عقلية الإدارة السياسية.

11) الصلاة في جوامع تركيا[1]

"إن الصلاة في جوامع تركيا لا تجوز" بحسب الذين لن أصفهم بأنهم "أشخاص لا عمل لهم غير الحديث عن هذا الموضوع"، ولكني سأقول عنهم "بأنهم حفنة يريدون تشويش عقول المسلمين وإفساد استقرارهم، ويخشون أن يذهبوا في طي النسيان ". وعندما يخبرونني بوجود هذا الادعاء ويسألونني عن رأيي، أقول "ولماذا لا تكون جائزة، وما هو مستندهم؟"، ولا أحصل على إجابة واضحة.

يقول الله تعالى في محكم تنزيله: ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا اللَّهَ فَعَسَىٰ أُولَٰئِكَ أَن يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِينَ﴾[2]. لم يهتدِ المفسرون من هذه الآية الكريمة إلى معنى وحكم من قبيل "عدم جواز الصلاة في جوامع يبنيها غير المسلمين"، بل استنبطوا منها حكماً ومعنى من قبيل "إن بناء الجوامع وإعمارها بالعبادات من شأن المؤمنين وليس من شأن الآخرين"، والحقيقة هي كذلك، أي أن هذا تحديدٌ للوضع. ولو تم بناء الجوامع من قبل غير المسلمين أو من قبل المسلمين الذين لا يلتزمون بالعبادات، لسببٍ أو لآخر، فإن الذين يعمرون هذه الجوامع بالعبادات هم المسلمون المتدينون. ووفقاً لمعظم المذاهب، يجوز إقامة صلاة الجمعة والصلوات الأخرى المفروضة، في المساجد التي يبنيها غير المسلمين[3].

يقول الله تعالى في آية أخرى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا ...﴾[4]. تشمل هذه الآية الكريمة أيضاً الذين يقولون "إن الصلاة في جوامع تركيا لا تجوز"، ويمنعون ذكر اسم الله تعالى في هذه الجوامع، ويكونواً بذلك سبباً في هجرانها وخرابها؛ والذين يطرحون هذا الادعاء هم أيضاً ظالمون وفقاً لهذه الآية.

ويقول سيدنا محمد ﷺ في حديثه الشريف: "جُعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً". بناء عليه، يجوز للمسلمين الصلاة في كل مكانٍ لم تصبه نجاسة.

---

(1) يني شفق، 2003/05/09.
(2) التوبة، 18.
(3) انظر: موسوعة المعارف الإسلامية لرئاسة الشؤون الدينية التركية، مادة جامع.
(4) البقرة، 114.

وقد سبق أن جرى النقاش حول جواز الصلاة في مكانٍ دون استئذان من صاحبه، لكن هذا موضوع لا يتعلق بصحة الصلاة، بل بحماية حق التملك.

والجزء الأكبر من الجوامع في تركيا بنيَت بتبرعات الشعب وخصِّصت للمسلمين من أجل العبادة. والحرج ليس في الصلاة في الجوامع، وإنما في هجرها وتعطيل إقامة الصلاة في الجوامع. وهذا الذي لا يجوز بالنسبة للذين لا يصلون في المساجد بلا عذر. يتم اليوم في جوامعنا إقامة الصلاة، وتقديم التعليم الديني أيضاً. وإذا كان هناك من يتقاعس عن أداء العبادات وعن تلقي التعليم عملاً بالواجب الديني، فإنه يجب اتخاذ التدابير من أجلهم، ويجب أن تكون جميع الأفعال والتصرفات في الجوامع متوافقة مع الإسلام وتصب في مصلحة المؤمنين في الدنيا والآخرة. والصلاة خلف أي مسلمٍ جائزةٌ، ولو عُلِم أنه ارتكب إثماً، ولكن ينبغي دائماً اختيار الأفضل للإمامة وصلاة الجماعة، ورقابة الأئمة من هذه الناحية.

لا يوجد اليوم في بلدنا شيءٌ يجمع هذه الحشود الكبيرة من الناس مثل صلاة الجمعة. وهناك أشياء كثيرةٌ يمكن طرحها على هؤلاء الناس الذين احتشدوا في الجوامع في سبيل مرضاة الله تعالى، وهناك أشياء جميلة وكثيرة يمكن فعلها بهذه الوسيلة! ينبغي القول إن هذه الأشياء يتم إنجازها جزئياً، والنواقص يمكن تداركها بجهودٍ بسيطة.

أين وكيف سنقدم التربية الدينية والتعليم الديني لأولادنا وشبابنا؟ يحظر ذهاب الأولاد إلى معاهد تعليم القرآن الكريم حتى سن الثانية عشرة، ولا يُسمح بافتتاح معاهد خاصة للتربية الدينية والتعليم الديني، ويُشكَّك في مصداقية مدارس الأئمة والخطباء، وتتم معارضة تقديم دورس الدين في مرحلة التعليم الابتدائي والمتوسط ولو بشكل ناقصٍ بحجة أنها تتعارض مع اللائكية، ويراد أخيراً إغلاق الجوامع أيضاً، ولكن "يُرِيدُونَ أَن يُطْفِـُٔواْ نُورَ ٱللَّهِ بِأَفْوَٰهِهِمْ وَيَأْبَى ٱللَّهُ إِلَّآ أَن يُتِمَّ نُورَهُۥ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَٰفِرُونَ ".

ثانياً: الإسلام والإسلامية

1) من التجديد إلى الإسلامية

يقول رسول الله ﷺ:"إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا". إن كلمة "المجدد" المقتبسة من عبارة "من يجدد" الواردة في هذا الحديث الشريف، و"التجديد" الذي هو مصدر "يجدد"، اكتسبتا بمرور الزمن معنى تخطى معناهما اللغوي، وأصبحت كل واحدة منهما مصطلحاً إسلامياً. والمفسرون الذي تناولوا عبارة "من يجدد" الواردة في الحديث الشريف في سياق مبادئ الإسلام العامة ونصوصها الملزِمة لم يفهموا التجديد على أنه "تجديد الأجزاء المتقادمة واستبدالها بالجديد"، ذلك لأنهم كانوا يرون أن الحلول والأحكام التي نزل بها الوحي في عصور الإسلام الأولى على الأقل، والاجتهاد الذي كان يتم في ضوء هذه الحلول والأحكام، كانت تفي بالغرض رغم تطور واتساع الأمة، ولم تكن ترى حاجة للتقادم والتغيير في هذا المجال. بالمقابل كانت هناك أقوام دخلت في الإسلام حديثاً، وكانت هناك معتقدات متنوعة تحملها أرضيات ثقافية، وتقاليد وسلوكيات ورموز دينية. وعندما بلغت كثافة معينة، اكتسبت مشروعيةً اجتماعيةً، وإن لم تكن دينية، وهذا التطور كان يلوث معاني الإيمان والعبادة والوجود[1] في الدين، وكان يغير جزئياً الدين الذي تعيشه الأمة، وإن لم يكن يغير الدين الذي عند الله تعالى، ويجعله يتقادم. ولهذا كان استخدام عبارة "مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا" الواردة في الحديث الشريف مهماً من هذه الناحية.

لهذا السبب، كان مفهوم التجديد الوارد في الحديث الشريف المذكور لعصورٍ على أنه "تطهير الإسلام وتنقيته من الإسهامات التي أضيفت إليه، مما ليس من الإسلام، وتم تلقيها على أنها من الإسلام، والعودة بالإسلام إلى صفائه ونقائه الأول". وبذلك أُطلِق اسم "التجديد" على محاولات تحديد الخرافات والبدع والعمل على إزالتها، ومواجهة المعتقدات والأفكار الشاذة المنحرفة التي يراد إقحامها في

(1) النظرة الوجودية.

الإسلام، ورفع راية المعارضة ضد الانحراف عن محور البنية الدينية والسياسية والاجتماعية الخاصة بعهد الخلفاء الراشدين بما يتعارض مع مقاصد الإسلام. وأطلِق على الذين برزوا بهذه الجهود اسم "المجددين".

وإذا كانت هذه الحركة تشمل جميع المجالات، ابتداء من الإيمان والعبادة وانتهاء بالمجال السياسي، كانت تسمى "بالتجديد الكلي"، وإذا كانت تعنى بمجال واحد أو بضعة مجالات، كانت تسمى بـ "التجديد الجزئي". وهناك أسماء أخذت مكانها بشرفٍ في تاريخ المجددين، نذكر منهم: سيدنا الحسين وعبد الله بن الزبير وزيد بن علي وعمر بن عبد العزيز الذين رفعوا راية المعارضة ضد الانحرافات السياسية منذ عهد الأمويين، والمجددون الأوائل الذين عملوا على كشف مصادر السنة وتطهيرها من الانحرافات، والفقهاء الذي قاموا بتدوين الفقه، وأئمة المذاهب، وأئمة المذاهب الاعتقادية الذين صاغوا العقيدة الإسلامية بما يتناسب مع أصلها وقدموها للأمة الإسلامية، والإمام الغزالي الذي أعاد بناء التوزان الذي أفسدته الحركات الفلسفية والباطنية وأعاد الاعتبار لعلماء الدين الأصليين، وابن تيمية وأتباعه الذين حاربوا الحركات الصوفية التي انحرفت عن أهدافها وأصولها وحاربوا التقليد والمذهبية التي تخلط بين ما هو إلهي وبين ما هو بشري.

ومنهم كذلك الإمام الرباني[1] الذي حارب التشكيلات والحركات التي ظهرت في العرفان الخاصة بالتصوف، وأخلّت بالتوازن بين "الشريعة والطريقة، والمعرفة والحقيقة" وأكمل سير السلوك، وكاد أن يتجاوز جميع مراحل العرفان، وعمل على إعادة بناء هذا التوازن بصفته واحداً منهم، وعمل على إيجاد صيغة لإنقاذ الشريعة ووضع كل شيء في مكانه، دون المساس بالتصوف والعرفان والأشخاص الذين يمثلونهما ، وكذلك شاه ولي الله[2] الذي تناول ما ذهب إليه السلفيون مثل ابن تيمية وتناول علم الكلام والفقه والفلسفة والتصوف بوجهة نظر أكثر كليّةً، وتوصل إلى نتيجةٍ من قبيل أن "مقصود الجملة واحد، ولكن الروايات مختلفة"، وعمل بهذا المعنى على بناء وحدة الأمة.

---

(1) أحمد السرهندي الفاروقي (971-1034) هجرية.
(2) الشاه أحمد ولي الله بن عبد الرحيم العمري الدهلوي (1114-1176) هجرية.

في الفترة التي سبقت الحداثة، كانت العلاقة بين الإسلام والآخرين عبارة عن علاقة بين العزيز والذليل، والعالي والداني، والحق والباطل، والداعي والمدعو. والعلاقة التي يمكن استثناؤها من هذه العلاقة إلى حدٍّ ما، هي موضوع فلاسفة المسلمين؛ لأن بعض الفلاسفة المسلمين قارنوا المعرفة والمنهجية التي أتى بها الوحي بما طرحه الفلاسفة اليونانيون في نفس القضايا، وحكموا على أن الأولى (أي الوحي) غير كافية في حقيقتها أو ذهنيتها، وأنها بعيدةٌ عن التعبير عن الحقيقة، وبذلوا جهوداً لتفصيل الثوب الإسلامي على أفكار الفلاسفة اليونانيين. ومن الممكن أن نجد إلى حد ما تشابهاً بين هؤلاء وبين فلاسفة الحداثيين الإسلاميين المعاصرين.

غيرت التطورات التي أدت إلى الثورة الصناعية، والتطورات والقفزات التي حققها الغرب بعد هذه الثورة في مجال العلم والتكنولوجيا والثروة والقوة العسكرية والتفوق المادي؛ النظرة إلى الآخرين في العالم الإسلامي، وأصابت الهزيمة بعض الذين كانوا ينظرون من الأعلى فأخذوا ينظرون إلى العالم الغربي من الأسفل. وإنه ما من شك بأن المسلمين لو حافظوا على فهم دينهم وممارساتهم الدينية كما كان سائداً في العصور الأربعة الأولى من الإسلام، وحافظوا على التوازن الذي أسسوه بين المادة والمعنى والدنيا والآخرة كما أراد الإسلام، وعلى التفكر والاجتهاد اللذين حرص المسلمون الأوائل على الحفاظ على حيويتهما، وعلى الحرية ضمن حدودها المعينة، ولو غابت الأسباب التاريخية التي أفسدت كل هذه الأمور وتسببت في التخلف، أو استطاع المسلمون التغلب عليها؛ لما انتقلت القوة والتقدم في عالم المادة إلى "الآخرين"، ولما أضاع المسلمون قيمهم العالمية التي لا تقدر بثمنٍ بالنظر إلى القوة والعظمة المادية المنتقلة إلى غيرهم من الأسفل. لكن للأسف لم يحدث هذا، واختلّ التوازن، وحلّ الجمود والتبعية والكسل الفكري والمادي والتقليد محل الفكر والاجتهاد، وكلما تدهورت الظروف، أصبح الخاضع للظروف أيضاً غير قادر على المحافظة.

ظهر أكثر من موقفٍ ونهجٍ ووصفةٍ في العالم الإسلامي الذي أخذ يسعى للحفاظ على وجوده أمام الآخرين الذين تقدموا وتطوروا وقويت سواعدهم في المجال المادي، والذين حققوا بعض هذا النفوذ والقوة من خلال سلب ثروات المسلمين

واستقلالهم. من هذه المواقف؛ قولهم: "خذ الإسلام وأعطني المدنية والرفاه والتطور"، والذين يسعون وراء هذه الصيغة يُستثنون من الإسلامية والإسلاميين. وموقف آخر يتمثل في المحافظة على القديم، وقولهم: "دعونا نحافظ على الأحكام الدينية التي بلغت فترة معينة، ونحافظ على الآراء البشرية (التفسير والفقه والتصوف) كما هي، ونعمل بها، ونؤدي عباداتنا اليومية وفقاً لها، ولنلتزم بمقاييس الحلال والحرام والجائز وغير الجائز التي بينها الفقهاء والمفسرون لنا، ولا نفكر في نمط التصرف هذا وإن جلبت لنا ضعفاً أو تسببت في زوالنا لاحقاً، ولنكرر جملة "العاقبة لله تعالى...". وهؤلاء أيضاً لا علاقة لهم بالإسلامية والإسلاميين.

الإسلاميون في العهود الأولى (من زمن السلطان عبد الحميد حتى زمن الجمهورية) كانوا مع المجددين في النصف الأول من حركتهم، وكانوا يرون بضرورة تطهير الإسلام من الإضافات البشرية والأجنبية والمتقادمة، والعودة بالإسلام إلى صفائه الأول، وبضرورة فتح باب التأمل والاجتهاد، وبضرورة العمل من أجل ذلك. وفي النصف الثاني، كانوا مختلفين، تزامناً مع خواص واحتياجات عصرهم. فكانوا يرون ضرورة بناء علاقة بين الإسلام وبين ما يفعله الآخرون الذين حققوا تقدماً وتطوراً في مجالات معينة وأصبحوا يشكلون تهديداً على وجود المسلمين، وأخذوا يضفون على بعض أفعالهم التي يرونها ضروريةً الشرعية في إطار يستحضر الأدلة والمصطلحات الإسلامية، وإعادة صياغة الإسلام ضمن هذا التركيب، وجعله أساس الحياة السياسية والاجتماعية والقانونية والاقتصادية للأمة الإسلامية. بهذا المعنى يمكن الحديث عن الإسلامية والممثلين عن الإسلاميين الذين لا يزالون على قيد الحياة.

ثمة نهجان آخران نراهما ضمن الفئة الإسلامية:

أ) نهج أولئك الذين يقولون بنقص ما جاء به الوحي، وكذلك التفسيرات والاجتهادات والحلول البشرية، انطلاقاً من الأطروحة التي تقول إن ما جاء به الوحي قديمٌ عفا عليه الزمن جزئياً وليس فقط التفسيرات والاجتهادات والحلول البشرية، ويقولون بضرورة تغييرها بما جاء به العصر (إي بما جاء به الآخرون الذين يُعدون متقدمين)، ويريدون أن يتجاوزوا العصر بهذه المبادئ، ويدافعون عن صحة هذه الوصفة وصلاحيتها.

ب) نهج أولئك الذين يسلكون طريقاً ويبذلون جهوداً من أجل إحياء بيئة التأمل والفكر والاجتهاد والحرية التي كانت منتشرة في عهود الإسلام الأولى، وتجاوز العصر بالأفكار والأفعال التي يتم تطويرها في هذه الأرضية، وبناء نماذج الإسلام الجوهرية وتقديمها إلى العصر، والامتثال لأمر "ادعُ إلى سبيل الله ..." بشكلٍ وبعدٍ يليق بالعصر.

إني أرى المفكرين المسلمين الذين يعملون على إحياء ما يريد الإسلام تغييره في العالم الإسلامي ممن حاولت تحديد اختلافاتهم وسماتهم، باستثناء الذين يذهبون في طريق ترك الإسلام جزئياً أو كلياً إن دعت الحاجة حسب زعمهم؛ ضمن فئة الإسلاميين، وأرجو أن تلتقي الطرق المسلوكة في هذا السبيل بالإخلاص والنية الحسنة في جادة واحدةٍ، وأن يصل المسلمون الذين يسيرون في هذه الجادة إلى السلام.

1 - أي إسلام؟

هناك إسلام واحد عند المسلمين، وهو الدين الحق الذي أوحي إلى جميع الأنبياء من لدن سيدنا آدم حتى خاتم الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين. وقد أجرى الله تعالى التغيير والتحديث في الجزء القابل للتغيير والتحديث بمقتضى الحاجة، وأبلغ به عباده (الأمم) بواسطة الأنبياء المتعاقبين. وسميت الأشكال المتغيرة تبعاً لمتطلبات الثقافات والحضارات المختلفة للإسلام بجزئه الثابت بأسماء مختلفة، فكانت "الإبراهيمية، والموسوية، والعيسوية، ...".

والتغيير الذي يشهده الإسلام الذي أوحي إلى خاتم الأنبياء في الجزء اللازم تجديده حسب الحضارات وأنماط الحياة التي ستسلكها البشرية في الطريق الطويل الممتد إلى يوم القيامة لن يحدث من خلال دين جديد، بل عن طريق الاجتهاد في هذا الدين وفقاً لعلوم هذا الدين ومصادر أحكامه. والأمر الذي يجمع عليه المجتهدون والمجددون من بين الأمور الأخرى هي أن "الإسلام ليس عبارة عن عقائد وعبادات وجملة من المبادئ والأهداف الاجتماعية فحسب، فهذه أمور هامة ثابتة لا تتغير في الإسلام، بل هناك إلى جانب هذه الأمور أحكام أخرى هامة (الحلال والحرام والفرائض والشروط والأشكال وتفاصيل ...) وهي ثابتة لا تتغير

أيضاً؛ منها ما يتعلق بالإيمان والعبادات، ومنها ما يتعلق بالحياة اليومية (القانون والسياسة والأخلاق والاقتصاد والجمال والمجتمع ...). فكما أن الإيمان بالله، وأن القرآن من عند الله، وأنه نزل بالحق والصدق لهداية الناس في حياتهم = من الإسلام، وأنها أمور غير قابلة للتغيير؛ فكذلك تحريم أكل الخنزير والحيوان الذي أهل به للأصنام والربا والقمار والرشوة والمال المغصوب وتحريم المعاشرة الجنسية دون عقد الزواج، وطاعة المخلوق في أمر مخالف لحكم الله ورضاه، وتحريم اتخاذ المسلمين أولياء من غير المسلمين؛ كل ذلك أحكامٌ ثابتةٌ من الإسلام أيضاً. وهذا هو فهم الإسلام حتى عند المستشرقين والحداثيين.

من ناحية أخرى، قدم الاستشراق مفاهيم مختلفة للإسلام. كما قدم بعض الحداثيين مفاهيم موازية لتلك المفاهيم. ووفق المفهوم الأكثر انتشاراً من بين هذه المفاهيم: دعوى إفلاس الإسلام السياسي (الإسلام الأصولي الساعي لإدارة الحياة الدنيا والمجتمع والدولة) واستسلامه بعد ذلك للإخفاق. والمترتب على المسلمين أمام هذا الإخفاق التخلي عن هذا العشق، والوقوف ضد الأصوليين، وتهميشهم والقضاء عليهم. ثم الادعاء بأن الإسلام الذي يجب أن يحياه المسلمون ويحافظوا عليه هو الإسلام القائم على الإيمان والعبادة والمبادئ الاجتماعية والأخلاقية. ومثل هذا الإسلام لا ضرر (!) منه عند الغربيين كذلك، ويمكن الاندماج مع المسلمين الذين يلتزمون بمثل هذا الإسلام أيضاً. لأن مثل هذا الإسلام محكوم عليه بالانطفاء كالشمعة المزالة من فانوسها، وبالجفاف كالشجرة المحرومة من الماء، وبالمرض ثم الموت كالجسم الفاقد للمناعة، والمسألة فقط مسألة وقت.

ربما يرى بعضنا ويقول: لن يصيب ديننا مكروه من اندماجنا مع الغرب وعيشنا معيشة المجتمعات الغربية، بل نبقى نحن على حالنا، ونغرس الإسلام عند الغرب. إن مثل هؤلاء الذين يتلقون الإسلام إيماناً وعبادة فقط، بل إيماناً فقط ويمارسون حياتهم على هذا الأساس ووفقاً لهذه القناعة، كمثل طرفة المبتلى بالأفيون المشهور. فالرجل ذهب إلى العطار وطلب منه أجود ما عنده من الأفيون (أكثر تخديراً)، وذهب إلى الحمام وابتلعه. وعندما فعل الأفيون فيه فعلته دون أن يدري، ثم خرج إلى الطريق بمئزره منتعلاً القبقاب، وتوجه إلى العطار، وانتصب أمامه موبخاً:

لماذا لم تعطني من أجود الأفيون أيها العطار؟ فأجابه العطار: "احمد الله أني أعطيتك هذا الأفيون، ولو أني اعطيتك أجوده لأتيتني من دون مئزر".

فهل يعتبر هؤلاء الذين لا يدركون ما بقي لهم من إسلامهم تحت وطأة مخدرات العصر، ويدركون أنهم يقولون ما يقولون بقدرتهم على الحفاظ على أنفسهم كمسلمين في ظل التغريب والاندماج في الغرب بسبب ما هم فيه من الخدر؟!

2 - حكم الله:

ورد في القرآن الكريم أن الذين لا يحْكمون بما أنزل الله (الأوامر التي أوحى بها إلى نبيه)، أي الذين لا يؤمنون بها ولا يمارسونها في حياتهم، بأنهم الظالمون والفاسقون والكافرون. إن هذا الأمر لا يخص المجتمع والدولة فحسب، بل يخص الفرد أيضاً. والفرد الذي يفصل بين دين الله والحياة مسؤول أمام الله بقدر مسؤولية المجتمع والدولة لقاء الفعل ذاته. والأفراد الذين يطالبون بتطبيق الدين في حياة المجتمع والدولة ويكثفون جهودهم واهتمامهم حول هذه النقطة، ولا يحكّمون ما أنزل الله في أنفسهم وفي حياتهم الفردية وعلاقاتهم مع الآخرين؛ لن ينجيهم إسلام الدولة والمجتمع.

لقد بلغتنا أحكام الله وأوامره بالقرآن الكريم والسنة النبوية، وستبلغ الأجيال القادمة أيضاً ما دامت حياة البشرية مستمرة. لكن تنزيل هذه الأوامر على جميع الناس وعلاقاتهم وأحداث مجتمعاتهم وعلى جميع الأشياء على مر العصور مرهون بالاجتهاد. فلا يمكن العثور في النص على جميع هذه الأمور مفصلة بأحكامها في المصدرين المذكورين، بل اجتهد العلماء، واستنبطوا من الآيات والأحاديث المحدودة كماً وموضوعاتها المحدودة نصاً جميع الأحكام التي يحتاجها الإنسان أفراداً ومجتمعاتٍ، والاستجابة لمتطلبات كل عصر، بالاجتهاد، أي بطريقة الفهم والقياس وترجيح الأدلة والمصالح.

فالحكم إن كان واضحاً في الآية والحديث ولا يحتاج إلى اجتهاد خاص، فهو حكم الله وأمره القطعي، ولا يحق لأي مسلم أن يعترض عليه. وإن كان فيه اجتهاد فإن الحكم الذي يتوصل إليه المجتهد هو حكم الله في حقه، ويبقى مفتوحاً أمام تعدد الأفهام، واختلاف المجتهدين. وتعدد الأفهام بناء على تعدد المجتهدين واجتهاداتهم رحمةٌ بهذه الأمة، وفتح باب لتقديم الحلول الأنسب والخيارات مختلفة.

لا شك أن بياننا هذا لما هو معلوم له أكثر من سبب. فبعض المسلمين يقومون بالاجتهاد دون أن يملكوا أهليته وأدواته، ويستدلون بما يبدو لهم من ظاهر آية أو حديث، ويتخذونه حكماً، ثم يقومون بتكفير من لا يتبنى هذا الحكم، ويتهمونه باتباع الشيطان ونكوص بلعام[1] ومعصية أوامر الله، ولا يكتفون بذلك، بل يصدرون الأحكام [بحقه] غيابياً، ويبادرون إلى تنفيذها. ولا يفكرون لحظة أن هذا السلوك مخالف للحكم بما أنزل الله، ويغفلون عن ذكر رسول الله ﷺ إمكانية الخطأ في الاجتهاد، وأن الحكم المستنبط بالاجتهاد لا يكون ملزماً للمجتهدين الآخرين، وأنه أوصى الحاكم المؤهل بأن خطأه في البراءة خيرٌ من الخطأ في العقوبة.

لا يمكننا تحقيق التوحيد ما دمنا نقدم اجتهاداتنا ومعتقداتنا على أحكام قطعية في الدين. ويستحيل تحقيق الوحدة ما دمنا نقدم معاييرنا الخاصة أو معايير مجموعتنا على أنها المعايير التي اجتمعت الأمة حولها.

المخرج من هذا الشجار الأعمى هو في إنشاء "مجلس علماء" مكوَّنٍ من ممثلي جميع المجموعات أو من العلماء المقبولين عند جميع المجموعات، ويؤدي دور الحكم لحل الخلافات بين المسلمين.

3 – وحيٌ أم إلهام؟

وفقاً للكتب التي تشرح الإسلام الوسط، إن مصادر المعرفة الملزمة التي تعكس الحقيقة وفق الكتب التي تقدم الإسلام الوسط ثلاثةٌ: الحَوَاسُّ السَّلِيمَةُ، وَالخَبَرُ الصَّادِقُ، وَالعَقْلُ. والخبر الصادق، هو المعلومات الواردة من مصدري الكتاب الموحى (القرآن الكريم) والسنة. والشخصُ من عباد الله ومن أمة رسول الله العاملُ بهذه المعلومة القائمُ على إحيائها الضابطُ لنفسه يدعى بالولي (جمعه أولياء). وهناك معلوماتٌ ترد إلى أولياء الله وأحياناً إلى الناس العاديين بلا واسطة. وهذه المعلومات الواردة من الله تعد صحيحةً إن كانت موافقة للوحي وتسمى "إلهاماً".

---

(1) كان مجاب الدعوة من بني إسرائيل، وقد فتنه قومه ليدعو بهلاك موسى، فعصى به وغوى. قال الله تعالى: ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ (175) وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَٰكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ ۚ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَث ۚ ذَّٰلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا ۚ فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[الأعراف، (175–176)].

ويعتبر الحدس والعلم اللدني والرؤيا الصحيحة من صنف الإلهام. لكن المعلومات التي تعد أدلةً ومصادرَ دينيةً وملزمةً للجميع هي الواردة من المصادر الثلاثة المذكورة أعلاه. والمعلومات التي هي من قبيل الإلهام ليست ملزمة لغير الشخص الملهم، ولا تشكل دليلاً، وتبقى صحتها مرهونة بشكل عام بعدم تعارضها مع معلومات القرآن الكريم والسنة المكتسبتين بالوحي، وعدم مخالفتهما.

إذا كان المسلمون يريدون تعلم دينهم وتطبيقه بشكل صحيح – وهم مكلفون بذلك – عليهم أن يتلقوا المعلومات التي تستند إلى الوحي باعتباره مصدراً ملزماً للجميع. والحيازة على هذه المعلومات ليست حكراً على أحد. فكل مسلم يرغب في ذلك يمكنه أن يحوز عليها بالقراءة وتلقي التعليم والتدريب حسب الأصول. وليس للمسلم أن يعتمد على مزاعم الإلهام والرؤيا والمصادر الأخرى ما لم يكن راسخاً في هذه المعلومات المستندة إلى الوحي، لأنه يفتقر إلى "مقياس المعرفة المعيارية" لاختبار واردات الإلهام والرؤيا تلك. وهذا باب للضلال والانحراف. والراسخ الحائز على المعلومات المستنِدة إلى الوحي يعرض المعلومات التي حصل عليها عن طريق الإلهام على معيار الوحي الراسخ قبل الركون إليها واعتمادها. والمعلومة المخالفة للمعلومات المعيارية الواردة في القرآن والسنة، والتي تم تنظيمها وتأليفها وتصنيفها وشرحها من قبل العلماء الثقات عبر التاريخ الإسلامي؛ لا يمكن الاعتماد عليها أياً كان قائلها وأياً كان مصدرها، ولا يسمى صاحب هذه المعلومة (الإلهام) ولياً.

ويننا يأمرنا بالاستشارة، ويوصينا بالاستخارة، وقرار المسلم ينبغي أن يعتمد في الدرجة الأولى على الاستشارة الفعالة المؤثرة (استشارة أرباب الشأن وأهل الاختصاص في موضوع القرار، وتبادل الرأي معهم ومناقشتهم لتوصل إلى القرار الأمثل). ثم تأتي الاستخارة، أن يصلي المرء ركعتين، ويدعو بدعاء الاستخارة التي تتضمن (براءة المرءِ من علمه وعجزه، وتفويضه إلى علم الله فيما يعلم ولا يعلم، وتيسير الأمر إن كان فيه خيرٌ، ويصرفه عنه إن كان فيه شرٌّ)، وبذلك يكون قد وافق السنة في قراره من ناحية، واتخذ تدبيراً معنوياً من ناحية أخرى. ولم يرد في كتب الأحاديث الصحيحة التي تذكر الاستخارة أية إشارة إلى ضرورة النوم

بعد صلاة الاستخارة وانتظار الرؤيا، ثم التحرك حسب الرؤيا. لكن ذلك لا يمنع الاستئناس بالرؤيا، على الشروط المعتبرة من عدم تعارضه ومخالفته للمعلومات المستندة إلى الوحي كما تم بيانه في الأعلى.

فالرسول ﷺ قدوتنا المثلى وأسوتنا والنموذج الأمثل في الحياة، وسنته تعني طريقه وسلوكه، فمن تبعه نال الفوز والسعادة، ومن تركه وانحرف إلى البدع فقد ضل عن الصراط المستقيم.

4 - الإسلام القرآني:

يبدو للوهلة الأولى أن المسلمين جميعاً مسلمون قرآنيون، فالمصدر الأساسي للإسلام هو القرآن. والمصادر الأخرى وعلى رأسها السنة تكتسب مشروعيتها من هذا الكتاب الإلهي، ولا تتناقض معه أيضاً. ومن وجهة النظر هذه، إذا شبهنا الأمر بالقوانين يكون القرآن بمنزلة الدستور، والسنة سائر القوانين مستندة إلى الدستور. لكن الإسلام القرآني الذي يذكر في أيامنا لا يُقصد به هذا الإسلام، ولا هذا المعنى العام المتبادر للوهلة الأولى، بل يقصد به نهج طائفة جعلت من إقصاء المصادر الأخرى، وفي مقدمتها السنة النبوية، والاكتفاء بالقرآن وحده مصدراً للإسلام. ويمكن تقسيم هؤلاء إلى قسمين: مجموعة تعرف اللغة العربية والأصول، والثانية لا تعرفهما، ويمكن تصنيف "القرآنيين"[1] ضمن المجموعة الثانية.

فإن تجاوزنا مسألة النيات، واعتبرنا أصحاب دعوة الإسلام القرآني هم أصحاب نيات صادقة، وأنهم اتبعوا هذا النهج من أجل تخليص الإسلام من التأثيرات الفاسدة التي لحقت به من المصادر الأخرى، فإننا نسجل في النقاط أدناه نقداً موجزاً (لا يعتبر أصحاب النيات الفاسدة المختبئة وراء هذا الشعار محل الخطاب):

1. لولا رسول الله ﷺ لما كان هناك قرآن، فهو الذي بعث بالقرآن، وبلغنا أنه "من الله"، وهو الذي ميَّز آيات القرآن عن أحاديثه بكل عناية ودقة. وهكذا، وجود القرآن وصحته يعتمدان على ارتباطه بالرسول ﷺ.

---

(1) الوارد في النص التركي اسم "Mealcılar"، وهو الاسم المشهور الغالب على القرآنيين في تركيا، أي الذين يتبعون المعنى، والمقصود الذين يعتمدون ترجمات ألفاظ القرآن، بخلاف التفسير الذي يعتمد الحديث والأصول إلى جانب اللغة العربية وغيرها من أدوات التفسير. و"Meal" يعني في التركية المعنى والمفهوم. م.

2. إن الله تعالى الذي أنزل القرآن على رسوله وحياً وكلفه بتبليغه لأمَّته، كلفه في هذا الكتاب بوظائف أخرى أيضاً مبيناً بعض خصائصه وميزاته. فالرسول ﷺ في القرآن رحمة للعالمين وشاهد وبشير ونذير وداع إلى الله والسراج المنير والأسوة الحسنة ومفسر للوحي ومطبقه والمراقب من الله المعصوم في جميع أعماله، إذا أخطأ أنذره الله وصحح خطأه. وصلى الله وملائكته عليه (يصلون على النبي)، وأمر المؤمنين بالصلاة والسلام عليه أيضاً. وخصه الله بالطاعة "مَّن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ"[1]، "قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّه فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّه"[2]، " وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا"[3]... والتغافل عن جميع هذه الخصائص وإخضاعها لتفسيراتٍ وتأويلات منحرفةٍ تناقض منطق القرآن والعقل الفطري، وأما إنزال النبي ﷺ إلى موقع الناطق بالقرآن فقط، وقصر مهمته على نقل ما يتلقاه من ألفاظ القرآن دون أن تكون له صلاحية أخرى، فإن هذا الفهم غفلة ما بعدها غفلة، ومخالفة للقرآن بكل ما تعني الكلمة. فأنت تقول: أنا مسلم قرآني من جانب، وتنكر القرآن من جانب آخر، بإنكارك صفات النبي ووظيفته التي تنطق بها آيات كثيرة في القرآن الكريم. فأي هراء هذا!

3. إن قراءة القرآن وفهمه بشكل صحيح يعتمد على نسبته إلى الرسول ﷺ. فالرسول ﷺ لم يبلّغ الكتاب الإلهي قبل أن يفهمه، ولا تقتصر وظيفته ومهنته على التبليغ وحده. فهو ﷺ تلقى الوحي من الله، ووعى ما تلقاه، وبلَّغه وبيَّنه وطبقه. فالسنة الصحيحة هي "الفهم والبيان والتطبيق". وهذه السنة تتضمن المبادئ الأساسية لأصول (طريقة ومنهجية) الفهم ومحدداته. وبالتالي احتمال الصواب في المناهج التي تتجاهل هذه المبادئ ضعيف، واحتمال الصواب في المناهج التي تتعارض مع هذه المبادئ صفرٌ، لأن طريقة فهم الرسول ﷺ تشكلت وتمت برعاية الله تعالى.

4. كل ترجمة لنصوص القرآن تفسيرٌ، وليس هو القرآن بعينه. ولا يمكن لتفسير

(1) النساء، 80.
(2) آل عمران، 31.
(3) الحشر، 7.

أن يستوعب معاني القرآن ومضامينه كاملاً، ولا يمكنه أن يحيط بها، والكتاب الإلهي محيط بجميع المعاني والتفاسير. يمكن الاستفاد من المعاني والتفاسير ولكن التفاسير والمعاني ليست بديلة عن القرآن الكريم.

والخلاصة، فإن الإسلام القرآني الصحيح (أو الإسلام الذي يريده القرآن الكريم) هو الإسلام الذي فهمه محمد المصطفى عليه الصلاة والسلام، وتجسد في قدوته، وبينه وطبقه في حياته الخاصة وفي حياة المؤمنين الأوائل من الأمة (المجتمع النموذجي). وقد سار المجتهدون القدماء حسب هذا النموذج وفهموه فهماً صحيحاً. فمن نكص عن هذا الطريق، واعتقد الخطأ في مسيرة المجتهدين عبر التاريخ، وحسب انحرافه عنها هو الصواب؛ فقد أسلم قياده للشيطان.

5 – من السلفية إلى الإسلام القرآني:

السلف يعني "السابق والماضي". والسلف في العلوم الإسلامية يعني الأجيال الثلاثة الأولى (الصحابة والتابعين وتابعي التابعين).

في هذه الفترة كان الإيمان الصافي والعمل والإخلاص بشكل عام، ولم تكن المذاهب العقدية والفقهية العملية قد تبلورت بعد، وكانت معلومات المسلمين الدينية وسلوكهم يعتمدان على القرآن والسنة بشكل مباشر أو سؤال أهل العلم عنهما، وكانت معارضة التأويل (تأويل النصوص، والانتقال من دلالتها الظاهرة إلى معاني أخرى) ومحاربة البدع وتعظيم الأشخاص صارماً، إلى جانب إظهار الحساسية في موضوع التوحيد.

ثم ظهرت المذاهب وانقسمت إلى السنة وغير السنة في أعقاب الاختلاط الثقافي الذي نتج عن الفتوحات والعلاقات السياسية والتجارية الأخرى، وتحولت حياة الزهد إلى حركاتٍ وطرقٍ صوفيةٍ منتظمةٍ. فكان في هذه الطرق والحركات مريدون مخلصون، وآخرون تسللوا بنياتهم السيئة، وظهر أشخاصٌ أسندت إليهم تمثيل الحقيقة (صورة الحق) وجماعات احتكرت الحقيقة. وإلى جانب الآثار الحسنة لجميع الحركات الفكرية والسياسية والتعليمية ونتائجها على الإسلام، فقد أصابته أيضاً منكراتها وآثارها السلبية، فظهرت الانحرافات الكبيرة في العقائد والأفكار والسلوك الديني. وحين بلغت هذه الانحرافات ذروتها (في القرن الثالث عشر

الميلادي) أطلق ابن تيمية وطلابه حركة العودة إلى عهد السلف في أصول الإيمان والعبادة والتعليم، وجعل ذلك العهد نموذجاً، وعرف هذا التيار في النتيجة باسم "الحركة السلفية". والأنسب علمياً هي عبارة "السلف المتأخر" التي تعني الممثلين المتأخرين لعهد السلفية الأول. ثم لم يلبث أن تحول السلف المتأخر الذي تبنى موقفاً صارماً تجاه تأويل النصوص المتعلقة بالعقيدة والبدع؛ بالتدريج إلى التطرف من حيث الخطاب على الأقل، أو أنه أطلق عبارات تجاوزت القسط. وانطلق محمد بن عبد الوهاب (وفاته عام 1792) ممثلاً الحركة السلفية الثانية، وانخرط في حركة سياسية وعسكرية لبناء دولة إسلامية في إطار مفهوم السلف، ونتيجة لهذه الحركة السياسية تشكلت دولة (السعودية) التي أنشأتها المجموعة التي أطلق عليها خصومها اسم الوهابيين.

هناك مؤلفات تملأ المكتبات في الشرق والغرب مدحاً وقدحاً بحق الحركة الوهابية والحركة السلفية المتأخرة. ولسنا هنا في صدد تقييم الحركة المذكورة، ولكن بغض النظر عن تقييم الحركة كأول حركة "متشددة ضيقة الأفق"، أصبح اسم السلفية مؤخراً يطلق بشكل عام على النشاطات "التي تدافع عن تنقية الدين من الأفكار والمواقف الفاسدة في العالم الاسلامي، والعودة إلى إطلاق الأحكام والتفسيرات الدينية المستقلة (القائمة على الاجتهاد)".

ينسب بعض التيارات في أيامنا مثل القرآنيين والإسلام القرآني، بما فيهم الرقميون (أصحاب الرقم 19)[1] أنفسهم إلى السلفية أو ينسبهم الآخرون إليها. ويدَّعون بأنهم يمثلون خصائص الحركة السلفية في عصرنا.

من وجهة نظرنا، على الرغم من رصد بعض المواقف والمبادئ السلفية في هذه التيارات، فلا يمكن إثبات نسبهم إلى السلفية، لأن ما يفرقها عن السلفية أكثر مما يجمعها بها.

6 - المسلمون حسب الإسلام:

المسلمون في معتقداتهم وأفكارهم وسلوكياتهم ملزمون بالانصياع إلى أحكام

(1) نسبة إلى رشاد خليفة (1935-1990)، المصري الذي زعم إعجازاً خاصة بقوله تعالى (عليها تسعة عشر) الوارد في سورة المدثر، ومحاولاته لإثبات معان جديدة للقرآن الكريم. م.

الإسلام وأوامره. قبل الإيمان يفكرون بحرية (دون الخضوع لأي نوع من الإكراه)، يناقشون أدلة الإيمان والإنكار (وذاك وفقاً للقدرات العقلية لكل شخص)؛ ثم يتخذون قرار الإيمان. فإذا كان قرارهم الإيمان فمن الضروري أن يتشكل انسجام كامل بين أجزاء الإيمان والأفكار والتصرفات. ولهذا السبب يعرض المسلمون أفكارهم وتصرفاتهم على معايير الإسلام الشرعية وينالون الإجازة منها ثم يمضون في الطريق.

هناك مصادر مختلفة للحكم الشرعي تبعاً لمستوى معلومات الأطراف الملتزمة بالحكم الشرعي. فمصادر المجتهدين المسلمين القرآن الكريم والسنة، والمصادر والأصول الأخرى راجعة إلى هذين المصدرين. والأشخاص الذين لا يمكلون القدر الكافي من العلم المعرفة الإسلامية أي "المقلدون" في أصول الفقه، يتلقون الحكم الشرعي بالاعتماد على فتوى أحد المجتهدين وبيانه فيتعلمه وينقله. ومن المسلَّم به على العموم أن الحكم والعلم المحصل بالاجتهاد أو التقليد على حد سواء غير قطعي، ويعتمد على غلبة الظن ويحتمل الخطأ، وقد أجاز الدين الاعتماد على هذا الصنف من أحكام الحياة العملية. وقد ذكر الإمام الشافعي: إذا كان الحكم يعتمد على المعنى المتفق عليه في الآية والحديث وحكَمْنا به فإننا نقول "حكمنا بالحق ظاهراً وباطناً" وإن لم يكن مصدر الحكم كذلك نقول "حكمنا بالحق في الظاهر"، مشيراً إلى الفارق بينهما[1].

يجب تقسيم المشروعية إلى قسمين: "المشروع من ناحية الشكل والغاية"، و"المشروع من حيث الشكل فقط". والحديث والفكر والعقيدة والسلوك "وفق الإسلام" يتحقق بالانسجام مع الإسلام شكلاً وروحاً ومعنًى وغايةً. والطريق لتحقيق ذلك هو الاقتراب من المصادر الأساسية في الإسلام بالعقل الصافي (غير الملوث بالفلسفة والرؤى الدنيوية)، ووضع رضا الله فوق كل رضا واعتبار. وبتعبير آخر، يتحقق بالسمو في سماء الدين بجناحين: أحدهما العلم الصحيح والآخر هو الخلق

---

(1) انظر على سبيل المثال: الشافعي، الرسالة، تحقيق أحمد شاكر، مكتبة الحلبي، ط 1، 1940، ج 1، ص 483. يتحدث فيه عن الحق في وجهين: أحدهما: حقٌّ بإحاطةٍ في الظاهر والباطن، والآخر: حق بالظاهر دون الباطن.

السامي. بعد انحسار الفترة التي انتشرت فيها أهلية الاجتهاد وخُلُق الإخلاص، جرى المسلمون وراء "الشرعية في الشكل، والحيل الشرعية، وفتاوى الأمر الواقع".

لم يقتصر الأمر بتنزيل الأفهام والعلاقات والمعاملات التي فرضتها العصور – حتى لو كانت ضد روح الإسلام وغايته – في إطار الآيات والأحاديث أو الفتاوى من حيث الشكل، بل مضوا في الطرق الملتوية واتَّبعوا تأويلاتٍ ما أنزل الله بها من سلطان. فلَوَوا أعناق الآيات والأحاديث وقرؤوها حسب أهوائهم، وأخرجوا الأوامر واللوائح والأنظمة المخالفة للأخلاق الاجتماعية ونظام المجتمع في قوالب شرعية إسلامية. وتجاهلوا أن الخمر هو الخمر ولو سُكِب في إناء زمزم، والفائدة هي الربا ولو كانت في صورة البيع والشراء الشرعية. وفي نهاية المطاف ظهرت أعجوبة ظاهرها الإسلام وباطنها غير الإسلام اسماً وحقيقة.

يعيش معظم المسلمين اليوم حياة الغرب والنصارى واليهود تماماً في التجارة والاستثمار والعلاقات الشخصية والاجتماعية وتقاسم حظوظ الدنيا، يحسِّون ويفكرون مثلهم، لكنهم في اللباس والحج والصلاة والبسملة عند أكل الربا والربح الحلال أي من حيث الشكل والمظهر يعتبرون مسلمين. إن صب ماء زمزم في قدح الخمر وشربه حرام، وصب الخمر في كأس زمزم وشربه (مثل أكل الفائدة بعد تأويلها أو حشرها في صورة بيع وشراء وهمية) حرام، لكن الحالة الثانية أسوأ من الأولى، وأساسها شرعيٌّ في الشكل، لكنه يتجاهل الروح والمعنى والغرض.

7 – المعارضة الإسلامية:

إن الدين الإسلامي يختلف عن الدين المعروف عند الغرب، فهو نظام إلهي يتضمن القيم والأحكام والتشريعات والنداءات التي تخص البشرية جميعاً مؤمنين وكفاراً، يشتمل على العلم والعقيدة والعبادة والنظام والتشريع. ومصدر هذا الشمول أسمى من البشر، وهو الوحي الذي أنزله الله. والجانب الذي سكت عنه الوحي (المسكوت عنه) عن علم وحكمة يسده الاجتهاد. وليس الاجتهاد أداة لإصدار علم أو حكم مستقل عن الوحي، بل هو السعي في ضوء الوحي للكشف عن إرادة الله ورضاه، والقبول بما يتوصل إليه على أنه مظنة إرادة الله. وبذلك يكون العلم والحكم الحاصلين من صريح الوحي أو ما تم التوصل إليه بالاجتهاد، هو العلم الصحيح

والحكم الشرعي الوحيد. وهذه العلوم والأحكام سارية في حق الأفراد والمجتمعات على حد سواء.

وفي مقابل الإسلام توجد أفكار وأنظمة لائكية وعلمانية. والعقل هنا مستقل عن الوحي، ولا يحتاج إلى الوحي، ويزعم صلاحية البحث عن الصحيح والمشروع ومعرفته. وهذه الأنظمة بالتالي توجب تنظيم الحياة الدنيوية والعامة وإدارتها بالعقل ونتائج أبحاثه، ولا دخل للدين في هذا المجال، بل يجب أن يبقى محصوراً في حياة الأفراد الشخصية ووجدانهم.

والتعارض والتناقض بين هذين النظامين في التفكير والاعتقاد والتشريع لا يخفى. ولا مفر من أن يكون المنتمي لأحد النظامين معارضاً لمن ينتمي إلى النظام الآخر. وهذه معارضةٌ لا تقبل المساومة في الإسلام. لأن المساومة تعني إنهاء نقطة الخلاف، ولا يكون إنهاء نقطة الخلاف إلا بانتساب الطرف الآخر للإسلام وتبنيه النظام الإسلامي. وعندئذٍ يزول الاثنان ويبقى الواحد، وتكون الوحدة.

يمكن للمسلمين سواء كانوا حكاماً غالبين أو محكومين مغلوبين أن يعيشوا مع أتباع النظم الأخرى (في المكان نفسه والبلد نفسه والعمل نفسه والدنيا نفسها...) لكن الحالة هذه ليست حالة الوحدة بل حالة المعية، تعتمد على تفاهم اضطراري وليس على المساومة. عندما يكون الحكم بيد المسلمين، يعترفون بحقوق الإنسان اللازمة (وفي مقدمتها حرية الدين والفكر) لأتباع المعتقدات الأخرى ويمنحونهم ذلك. وبتعبير سيدنا علي كرم الله وجهه: إنهم متساوون مع المسلمين في الحقوق والواجبات (أمام القانون)، باستثناء ما يقتضيه اختلاف العقيدة[1]. وقد لوحظ، ويلاحظ أيضاً، أنه إذا سيطر حكم أو نظام آخر، أياً كان اسمه أو عمره، وكان المسلمون هم المحكومون، حُرم المسلمون من بعض حقوقهم الأساسية ولا سيما حرية الفكر والدين، ومورست عليهم الضغوط، وفُرضت عليهم أنظمة أخرى.

وفي هذه الحالة يبادر المسلمون إلى المطالبة بحقوقهم مستفيدين من فرص النظام، فإذا منحوها عاشوا في إطار نظامهم الخاص على أساس اتفاق خاص، دون

(1) لم أعثر على أصل هذا القول، والذي وجدته في هذا الموضوع هو قول علي رضي الله عنه: "إنما قبلوا عقد الذمة لتكون أموالهم كأموالنا ودماؤهم كدمائنا". م.

أن يفرضوا نظامهم على الآخرين، ولا يلجؤون إلى الفوضى والإرهاب. ولا يصدر منهم تجاه بلدهم والناس الآخرين سوى الخير. وإذا حرموا من حقوقهم ومورس عليهم الضغط، يتأذون ويتألمون ويخفون في أنفسهم ما لا يستطيعون إظهاره لمعارضيهم، وينتظرون الفرص، وإذا زاد الضغط عليهم يمكن أن يلجؤوا إلى حركات دفاعية تتجاوز الحدود أحياناً.

تجري العلاقة بين الإسلام وخصومه في جميع أنحاء العالم ضمن مجموعة العلاقات والمواقف التي حاولنا تلخيصها في الأعلى. وليعلم الذين يحاولون العمل على التليين والاعتدال ودمج الإسلام والمسلمين في النظام [الحالي] (بالتقليم، والتكيُّف معهم، والتقليد، والمصالحة) أن الإسلام لا يشبه أي دين أو نظام قائم على وجهة الأرض اليوم. بل هو دينٌ فريدٌ مختلفٌ ومعارضٌ وسيبقى هكذا. يبلغ عدد المسلمين اليوم ملياراً ونصف المليار، وغداً سيتجاوز عدد نصف سكان العالم، ولا يمكن إنهاؤهم، وتبقى الكرة في ساحة الآخرين؛ وليس أمامهم إلا المساومة أو التفاهم.

ثالثاً: الحياة الدينية في نظام لائكي

ينبغي تقسيم الدول الغربية إلى بضع مجموعات، تبعاً لمواد دساتيرها المتعلقة باللائكية وتطبيق هذه المواد. إننا نعلم أن دساتير الكثير من الدول الغربية لا تنص على اللائكية، بل على العكس تحمل مواد مناقضة للائكية، وتنص على وظائف دينية للدولة من بين وظائفها الأخرى، مثل نشر مبادئ وأخلاق الديانة المسيحية وحمايتها. والدستور في بعضها الآخر، كما هو الحال في تركيا وفرنسا، ينص على اللائكية مبدأ ومصطلحاً باعتبارها شرطاً ضرورياً من أجل الديمقراطية والحداثة على حدٍّ سواء.

أما السؤال الذي ينبغي ذكره فهو على النحو الآتي: "هل يمكن للأفراد والمجتمعات ممارسة دينهم في بلدٍ يعطي مكاناً للائكية في تشريعاته وتطبيقاته؟"، وواضح أن الإجابة تختلف باختلاف مفهوم اللائكية وتطبيقاتها في الدول المشار إليها، وتختلف كذلك باختلاف الدين الذي يمارَس في تلك الدولة. يمكن القول إنه إذا كان الدين لا يحمل مطالب تشمل حياة المجتمع، وإذا كانت ممارسة الأفراد لحياتهم الدينية لا تشكل خطراً على النظام الدستوري؛ فإن الأفراد في الغرب يمكنهم أن يعيشوا حياتهم الدينية ضمن هذه الحدود بحريةٍ وسهولة. ولكن عندما تضع الدولة عراقيل في طريق ممارسة الأفراد لحياتهم الدينية كمنع ارتداء الفتيات المسلمات الحجاب في المدارس الرسمية، واعتبار ذلك مخالفاً للنظام الدستوري والقوانين في بلد مثل فرنسا؛ تبقى الفتيات المسلمات أمام خيارين: إما ترك الحجاب أو الحرمان من التعليم في المدارس الحكومية.

ومن يقول بإمكانية ممارسة الحياة الدينية بحرية وسهولة في دولة هي الجمهورية التركية ودينها هو الإسلام، فهو يقوله سياسة، ويرى في قوله فائدة لحزبه أو حكومته، أو لأنه لم يجرب ممارسة الدين، أو لأنه يعيش الدين ناقصاً ويظن أن ما يعيشه هو الإسلام. أجل الوضع هكذا في تركيا، فالإسلام له مطالب من المجتمعات الإسلامية كما له مطالب من الأفراد المسلمين. والأفراد ملزَمون بالامتثال لأوامر الدين ولو تعارضت مع تكاليف أنظمة الحكم غير الدينية. وطاعة أولي الأمر واجبة، وعلى

أولي الأمر طاعة الله أولاً، ثم يتعين على المحكومين طاعة أوامر الحكام (أولي الأمر) التي لا تتعارض مع أوامر الدين. ينبغي على المجتمعات المسلمة تحري أوامر الله ورضاه في جميع حياتها، وتعمل ما بوسعها لتصحيح حياتها التي تخالف أوامر الله تعالى ورضاه. لكن مجرد الحديث عن حياة مجتمع من هذا القبيل في تركيا يتعارض مع مبدأ اللائكية، بل يشكل جريمة يعاقب عليها القانون.

إن ممارسة المسلمين لدينهم في بلدانٍ تكون فيها حياة الدولة والمجتمع لائكية غير إسلامية، ويكون فيها العقل والعلم وحدهما مصدر الإلهام؛ صعبةٌ جداً ومستحيلة في بعض الأحيان. ولنفكر في هذا من خلال هذه الأمثلة: هل يمكن للمسلم أن يؤدي فريضة الصلاة إذا لم يُخصَّص مكان للصلاة في مكان عمله أو مكان وجوده، أو إن تمت إقالته من وظيفته لأنه يصلي الأوقات الخمس؟ هل يمكن للمسلم أن يؤدي فريضة الحج إن لم يسمح له بالذهاب إلى الحج بسبب المحاصصة؟ هل يمكن للمسلم أن يتلقى تربية وتعليماً يناسب دينه وأفكاره، إن كانت التربية والتعليم الديني تحت إشراف ورقابة دولة لائكية تتبنى الأيديولوجيات حسب هواها وتتدخل في أدق تفاصيل التربية والتعليم الديني بدءاً من المعلمين والمناهج الدراسية وانتهاء بالكتب؟ هل يمكن للمسلم الذي يعرف أن الربا حرام ويعمل على اجتنابه أن يجمع ثروته دون الوقوع في الربا في أرضية اقتصادية تقوم على الربا، وتراكم الأموال على أساس الربا؟ هل يمكنه أن يجد رؤوس الأموال بعيداً عن الربا؟ هل يمكنه أن يجد شركة ويشتري منها أسهماً دون الوقوع في الربا؟

هذه بعض النماذج من الأمثلة الكثيرة التي تشكل عقبة في طريق حياة المسلم بإسلامه في بيئة لائكية، والحقيقة التي لا يمكن إنكارها أن عيش الفرد المسلم بدينه في ظل هذه الظروف صعبٌ أو مستحيل.

1) الخدمات الدينية والدولة

الإسلام يعني استسلام العبد (الإنسان) وخضوعه لأوامر الله تعالى، وطاعته في حياته الفردية والاجتماعية، ولا يمكن أن تكون حياة المسلم وعلاقاته على اختلاف مجالاتها بدون الله تعالى، وبالتالي بلا دين. وعندما ننظر إلى مسألتنا من

هذا الفهم الأساسي للدين، نرى أن التدين هو الالتزام بالدين، وأن علاقة العبودية بمعنى العبادة الخاصة بين المتدين والله تعالى، وعلاقة العبودية بمعنى "أن يعيش المتدين حياته الدنيوية وهو يطيع الله تعالى"، لا يوجد بينهما اختلاف من حيث مركزية السلطة. لقد منح الله تعالى عباده أفراداً ومجتمعاتٍ جملةً من الحقوق والواجبات. من هذه الواجبات ما يستطيع الفرد أداءه بنفسه، ومنها ما لا يستطيع الفرد أداءه بنفسه، وتشمل تلك الواجبات المتعلقة بالمجتمع التي يمكن أداؤها من خلال المؤسسات، فيقوم الفرد بأدائها بواسطة المؤسسات المدنية والحكومية التي يبنيها المجتمع.

المسلم لا يحتاج إلى مؤسسات من أجل إقامة الصلاة والصيام ودفع الزكاة لمن يستحقها وأداء فريضة الحج والقيام بفعاليات التعليم والإرشاد بلسانه وقلبه، ويمكنه أداء هذه العبادات والفعاليات في جميع الأحوال والظروف ما لم يتم منعه من ممارستها.

لكن تقديم التربية والتعليم الديني، وتبليغ الدين، والجهاد (باعتباره الجهود المبذولة لحماية القيم المادية والمعنوية من الأعداء وبناء حرية الدين)، والإعلان عن رمضان وأيام العيد، وأداء عبادات مثل صلاة الجمعة وصلاة الجنازة وصلاة العيدين وصلاة الجماعة، وتوزيع الزكاة بما يتوافق والغرض منها، ... والخدمات التي تندرج ضمن فروض الكفاية مثل توزيع العدالة ومعاقبة الجاني وتحقيق الأمن الداخلي والخارجي ورقابة الأخلاق الدينية في المجتمع (الأمر بالمعروف) وتحقيق سعادة الناس وتأمين العدالة الاجتماعية وتوفير الإمكانية لمن يريد أن يؤدي وظيفة العبودية بأريحية؛ ليس من الواجبات التي يمكن للفرد المسلم أداؤها بمفرده. ومن أجل أداء جميع هذه الواجبات، أقام المسلمون على مر التاريخ مؤسسات وهيئات متنوعة، وأخذت الدولة مكانها في حياة المسلمين باعتبارها واحدة من هذه المؤسسات. إن جميع هذه المؤسسات والهيئات بما فيها الدولة موجودةٌ لخدمة الإنسان، والله تعالى خلق الإنسان ليعبده سبحانه بإرادته الحرة، ولا يصبح عبداً لسلطان ماديٍ ومعنويٍ غير الله تعالى، وقد كلفه بذلك.

إن تسيير خدمات العبادة التي تجعل الاستعانة بالمؤسسات ضرورة من قبل

الدولة أو من قبل المؤسسات المدنية لا يفضي نظرياً إلى مشكلة، ذلك لأنه في الحكم الإسلامي لا يُفصَل بين الدين والدولة، والدنيا والآخرة، وحق العباد وحق رب العباد، ولأن إرادة الله تعالى (التي تتجلى في هدي القرآن والسنة) موجودةٌ في أساس جميع السلطات والترتيبات والممارسات القانونية. ولا يمكن للدولة أن تفرض إرادتها التي تخالف الإرادة الإلهية على الشعب باستعمال الدين، ولا يمكنها استغلال الدين بهذا المعنى كأداة للضغط على الشعب، والحاكم يفقد شرعيته ويتم تغييره إن استعمل الدين أداة للضغط على الشعب. وعندما يتم تسيير هذه الخدمات من قبل المؤسسات والهيئات المدنية بصورةٍ جزئيةٍ، لا يمكن استعمال هذه المؤسسات والهيئات المدنية أداة للاستغلال والفتنة والفساد والتجزئة والانقسام، لأن إرادة الله في المجتمع الإسلامي فوق الفرد والدولة، وله سبحانه حدود وأوامر، والأمة وقادتها الذين يتمتعون باستقلالية تامة (أهل الحل والعقد، والعلماء الفضلاء) المكلفون بحماية هذه الحدود.

توجد اليوم في بعض البلدان مؤسسات معروفة بأسماء متعددة، وتقوم ببعض الخدمات الدينية، ولكنها بخضوعها لدولة لائكية تخلق نقاشات وتناقضات لا نهاية لها، وتحدث حالة من الفوضى وغياب الأمن. فالدولة اللائكية لها سياسات دينية رغم تناقضها مع اللائكية، وتفرض هذه السياسات بواسطة أدوات عديدة، مثل مؤسسات الخدمات الدينية التابعة لها. والأنكى من ذلك هو استعمال الدين أداة لسياسات الحكومة ومصالحها السياسية. والخدمات الدينية المتروكة للجماعات بالمقابل تتسبب في خلق الفتن والفساد والاستغلال والانقسام بشكل لا نهاية له، نتيجة غياب العقيدة الدينية والنظام الديني في أسس المجتمع.

والحل في رأينا هو أن تشرف الدولة (ولو كانت لائكية) وتدعم إنشاء مؤسسات الخدمة الدينية بإرادة المؤمنين الحرة، باعتبار أن هذه المؤسسات ضرورية من أجل النظام العام والخدمات العامة. وفي الحالة التركية، نرى أن يتم بناء مجلس تأسيسي، يضم ممثلين عن الجماعات، وجماعات المصلين في المساجد، ومدارس الأئمة والخطباء، وكليات الإلهيات. يؤسس هذا المجلس مؤسسة مدنية تتولى تسيير الخدمات الدينية التي يحتاجها أفراد المجتمع، ويضع لوائحها، وتصبح هذه اللوائح ملزِمة بعد قبولها من قبل المجلس، ويُقترح فترة انتقالية يتم فيها إلغاء التشكيلات

القائمة، لتحل محلها مؤسسات جديدة أخرى. وتكون مؤسسة الخدمات الدينية مؤسسة تتمتع بحكم ذاتي من الناحية المدنية والعلمية والإدارية والمالية، وتخضع للإسلام والعلم الذي لا يمثله سوى المجلس المعني.

ومن أجل تأمين الموارد المالية للخدمات الدينية ينبغي أن يُعاد قسم من الأوقاف إلى مؤسسة الخدمات الدينية أو توضع "ضريبة الخدمات الدينية" بحيث يتم جبايتها من المسلمين، فيدفع كل مسلم هذه الضريبة في سبيل الله وإن كان مقصّراً في العمل.

معظم سكان تركيا مسلمون، لكنهم ينقسمون إلى طوائف مختلفة من حيث المذهب والمشرب والطريقة والجماعة والتطبيق الديني (العمل). ولما كانت مؤسسة الخدمات الدينية مكلفة بتسيير الخدمات الدينية التي ينص عليها الإسلام، وليست الخدمات الدينية الخاصة بمذهب معين أو جماعة معينة، فإنها تمثل جميع المسلمين، أو تقدم الخدمات لجميع المسلمين، ولهذا السبب ليست هناك حاجة لمؤسسة ثانية. يمكن للطوائف بناء مؤسسات وهيئات خدمية مختلفة من أجل معتقداتهم وأفكارهم وممارساتهم التي تختلف عن الإسلام، ولكن هذه المؤسسات لا تشكل نظيراً أو خصماً لمؤسسة الخدمات الدينية العامة، بل تابعة لها؛ لأن منسوبي مؤسسة الخدمات الدينية العامة جميعهم مسلمين، وتقوم بالتالي بتسيير خدمات من أجل مجموعات صغيرة بقيت خارج مجال الخدمات التي تقدمها مؤسسة الخدمات الدينية العامة. أما الأفراد والمجموعات التي تعتبر نفسها غير إسلامية فهم يشكلون أقليات في تركيا، وعندهم أساساً مؤسسات خاصة بهم.

2) أمور الدنيا

يشكل الفصل بين أمور الدنيا وأمور الآخرة محور النقاشات التي تدور حول العلمانية. والذين يؤمنون أن الإسلام لا يتعارض والعلمانية، يعترفون بشكل غير مباشر بأن هناك مجالات في حياة الإنسان فرداً ومجتمعاً لا يتدخل فيها الدين، ومجالاتٌ لا تهم الدين، ومجالاتٌ يستطيع الإنسان أن ينظمها ويعيشها بعقله وتجاربه، وأن الدولة واحدةٌ من هذه المجالات، وأن الدين أيضاً له مجالات خاصة به، ويتمتع الدين في هذه المجالات بالحكم الذاتي ويكون هو الحاكم، والدولة تكون حاكمة في المجالات الخاصة بها ...

وأدلة هذا النوع من الأفكار في فئة المسلمين تكمن في بعض النصوص الخاصة بموضوع الدين وأهدافه. فالدين بالنسبة لهم هو الذي ينظم علاقة الإنسان (الفرد) بالله تعالى، ويعلم الإنسان طريق السعادة في الحياة الأبدية (الآخرة). ولا ننسى أن رسول الله قال في حديثه الشريف: "أَنْتُمْ أَعْلَمُ بأَمْرِ دُنْيَاكُمْ". في هذه الحالة، شؤون الدنيا (السياسة، والقانون، والنظام الاجتماعي، والاقتصاد، والأخلاق، والتعليم، والفنون والجمال، والعلوم الدنيوية "العلوم الطبيعية والإنسانية، إلخ" والتقنية والتكنولوجيا ...) مجالات دنيوية غير دينية متروكةٌ للإنسان. والمحافظون نسبياً يرون أن شؤون الدنيا تتمثل في العلوم الدنيوية والتقنية والتكنولوجيا دون غيرها.

فالدليل الأول الذي يستند إليه هذا الاتجاه يقوم على تعريفٍ أو تصورٍ خاطئٍ للأديان عموماً، والإسلام خاصة. ومعلوم أنه حتى أقل الأديان اهتماماً بأمور الدنيا تؤثر على أمور الدنيا من خلال عقيدة وشعور منسوبيها. والإسلام بدوره لم يترك شؤون الدنيا لإيمان وشعور معتنقيه فحسب، بل جاء أيضاً بتعاليم تنظم الحياة الدنيا بشكل مباشر، وتنظم علاقة الإنسان بالله تعالى، وعلاقاته مع الناس والأشياء، وتوجهها وتجعل لها قواعد تضبطها، وأعلن وجوب التقيد بهذه القواعد وبين عقاب الذين لا يتقيدون بها.

لنتناول الآن الحديث النبوي الشريف "أَنْتُمْ أَعْلَمُ بأَمْرِ دُنْيَاكُمْ" بشيء من التفصيل. فقد ورد هذا الحديث بأشكال تختلف باختلاف الروايات وسياق وروده وأماكن وروده. عندما هاجر النبي ﷺ إلى المدينة، رأى قوماً يقومون بتأبير النخيل، أي تلقيحه، ورآهم ينفقون وقتاً وجهداً في ذلك، فقال: "لو لم تفعلوا لصلح"، وفي رواية أخرى "ما أظن يغني ذلك شيئاً"، فترك بعضهم تأبير النخيل ظناً منهم أنه من أوامر الدين، فقلَّ إنتاج النخيل، وأخبِر النبي ﷺ بذلك، فقال:

1. الرواية الأولى: "إِنْ كَانَ يَنْفَعُهُمْ ذَلِكَ فَلْيَصْنَعُوهُ، فَإِنِّي إِنَّمَا ظَنَنْتُ ظَنّاً، فَلَا تُؤَاخِذُونِي بِالظَّنِّ، وَلَكِنْ إِذَا حَدَّثْتُكُمْ عَنِ اللهِ شَيْئاً، فَخُذُوا بِهِ، فَإِنِّي لَنْ أَكْذِبَ عَلَى اللهِ عَزَّ وَجَلَّ".

2. الرواية الثانية: "إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ دِينِكُمْ فَخُذُوا بِهِ، وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ رَأْيِي، فَإِنَّمَا أَنَا بَشَر".

3. الرواية الثالثة: "أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ"[1].

عند وضع الحادثة والحديث النبوي الشريف (برواياته العديدة) نصب العين، نتوصل إلى النتائج الآتية:

أ) إن المجالات التي كلّف النبي ﷺ بتبليغها، وتنظيمها والدلالة عليها باسم الله تعالى (الدين)، ويكون فيها قدوةً، ويبين فيها الأحكام ويتدخل فيها الدين لا تقتصر على شؤون الآخرة وعلاقة الفرد بالله تعالى. وهذا ثابتٌ بمئات التعاليم الواردة في القرآن والسنة.

ب) أقوال النبي ﷺ وأفعاله ليست جميعاً على صعيد واحد، وليست جميعاً باسم الله تعالى (أي ليست دينية بهذا المعنى). فالنبي ﷺ بصفته بشراً، يمكنه أيضاً أن يقول قولاً ويفعل فعلاً بالاستناد إلى اجتهاده الشخصي ومعرفته البشرية وتجاربه وآرائه الشخصية، ولكن إن وجِدت في أقواله وأفعاله جانباً يخالف أحكام الدين ويتعارض مع رضا الله تعالى، ولا يحصل هذا إلا في غياب الوحي، يوحي الله إليه تنبيهاً وتصحيحاً، باعتباره مختلفاً عن بقية البشر.

ج) إن التعاليم والمعلومات والأحكام والقواعد التي أنزلت على النبي ﷺ فبلغها لأمته ضمن القرآن والسنة، على اختلاف المجالات والمسائل، هي الدين وهي دينية، ويتم فهمها وتطبيقها وتكييفها تبعاً للظروف، وتغيير ما هو مفتوح للتغيير يجري عبر النشاط العلمي المعروف باسم "الاجتهاد".

د) يستفيد الإنسان من معلوماته البشرية وتجاربه ويفعل ما يجب فعله، في المجالات التي لم يقيدها الدين بأحكامٍ ولا قواعدَ وتعليماتٍ، والذين لديهم معلوماتٌ وتجارِبُ في هذه المجالات هم أكثر معرفة بهذه الأمور من الذين لا يملكون معلوماتٍ وتجاربَ في الموضوع نفسه ولو كانوا أنبياءَ وأولياء.

هـ) العلوم والتقنيات والتكنولوجيات التي تتحقق في الحقول المتروكة لمعرفة البشر وتجاربهم، لا يمكنها أن تكون خارجة عن موضوع الدين من حيث اكتسابها وتحقيقها، ولا من حيث استخدامها وتطبيقها. وإيمان العالم المسلم وشعوره يؤثران

(1) مسلم، الفضائل، ج 4، ص (335-336).

على علومه الدنيوية أيضاً، ويجب عليه مراعاة مبادئ الدين العامة وأوامر الله تعالى في كل خطوةٍ عند تطبيق هذه العلوم والتكنولوجيات.

بناء عليه، خدمات البلدية والتمدن أمور دنيوية ودينية.

1 - هدي العقل والعلم:

بقي تأثير العقلانية المطلقة والوضعية والحتمية مهيمناً على عالم الفكر في القرن التاسع عشر لبعض الوقت حتى تُرِكت وحلت مكانها نظرياتٌ جديدةٌ. والذين تابعوا هذه التطورات في العلم والفلسفة متخلفون عنها نحو نصف أو ربع قرنٍ، إذ لا يزالون يزعمون أن العقل والعلم (العلم المادي) هما الهادي الوحيد (المرشد ومصدر المعلومات والتقييمات الصحيحة)، ولا يفتؤون يكررون كما لو أنهم يقرؤون آية، ويقولون "إن العلم هو أكبر مرشد للحقيقة في العالم".

إنه ما من شك بأن العقل والعلم الذي يأتي عن طريق العقل على نطاق واسعٍ يأتيان في مقدمة العناصر التي تجعل الإنسان إنساناً. ولكن الوضع يتغير عندما نأتي إلى الادعاء القائل "بأن المرشد والهادي الوحيد في الحياة هو العقل والعلم، وأن بقية الهداة والمرشدين ليسوا حقيقيين بل مزيفون ولا يستندون إلى صواب". ولو تتبعنا تاريخ العلم والفكر، لا سيما آراء ومواقف ما بعد الحداثة، لرأينا اهتراء الحداثة إلى حد كبير، وتلاشي الجموح القائم على الأحكام القطعية للعقل والعلم، وانتشار الأوساط الفكرية والثقافية التي تتمتع بمزيد من التعددية والتسامح والتواضع. دعوني أنقل إليكم بعض الاقتباسات:

"لقد تم الانتقال إلى فرضية النسبية العامة لإينشتاين ... ومع ظهور نيلز بور وميكانيكا الكم، فتحت الحتمية مكاناً واسعاً للعشوائية، دون أن تفقد أي شيء من استقلالية العالَم ... ثم أدت الأبحاث على يد هورسل أولاً ثم مبرهنات جودل إلى أزمة في مبادئ الرياضيات أولاً، ثم في مبادئ المنطق إلى الفلسفة الوضعية التي تفضي إلى علم كل شيء بالتكامل العلمي، (كان يُعتقد أنها ستكون هكذا). وأن العلم وسيره الذي لا يخطئ سيصل إلى المعرفة الواقعية الكافية للإنسان وعالمه. ومعرفتنا بعدم إمكانية أي من الأنظمة العالمية كانت تجربة صعبة ... وبينما كانت هذه التطورات تقود معظم المفكرين إلى إعطاء وزنٍ للاحتمالية في الفيزياء،

وكان عدم صلاحية المبادئ يقودهم إلى تجربة غير واضحة من عدم التركيز في المجالات الأخرى، كان الآخرون يطبقون عيونهم من أجل التشبث بشكل أكبر بيقينيات الماضي"[1]. و"يمكن القول إن ما بعد الحداثة يصف الانتقال من يقين العلم الوضعي المظفَّر إلى عدم اليقين المعمم"[2].

لكن العقل والعلم بلغا في الوقت الحالي مبلغاً ابتعدا فيه عن تقديم أحكام ومعلومات مطلقة وقطعية لا تقبل عكس ذلك، وأصبحت بيانات العقل والعلم صالحةً ضمن حدودٍ معينةٍ، إلى أن يثبت عكس ذلك. ثم إن بحثنا ينظر في العقل البشري ووضعه للقواعد السياسية والاجتماعية والأخلاقية والقانونية، وما إذا كانت هذه القواعد التي تلزِم الناس تملك صلاحية الحكم على أنها كافيةٌ في تحقيق أهداف الإنسانية وسعادتها أم لا. والادعاء بأن العلم والعقل البشريين يملكان هذه الصلاحية ليس موضوع "العلم"، بل موضوع "الفلسفة".

وعندما ننظر إلى مسألتنا من حيث التاريخ والتطبيق، نرى أنه تم تجريب جميع الأنظمة السياسية بأعمق أشكالها، بدءاً من المونوقراطية والثيوقراطية وانتهاء بالديمقراطية، في المجتمعات غير الملتزمة بالأديان التي نزل بها الوحي من عند الله تعالى وبلّغها أنبياء الله ورسله لعباده. هذه الأنظمة السياسية جميعها من صنع عقل الإنسان، وجميعها لم تحظَ بقبول وإعجاب جميع أصحاب العقول، كما أنها لم تحقق سعادة الناس. هناك عقولٌ لا تعجبها الأنظمة القديمة، وتنتقدها وتبحث عن بدائل لها، والأنظمة الديمقراطية لم تشهد انعكاساً لإرادة الشعب على وظائف الدولة بشكل تامٍ، رغم أنها قبلت مبدأ "السيادة للشعب" وجعلت شرعية الأحزاب الحاكمة السياسية مرهونة بإرادة الشعب.

إن القوانين التي تسنها الأحزاب الحاكمة التي تعتمد على أصوات غالبية الشعب، بمثقفيه ومتعلميه وجاهليه، والتطبيقات التي تقدمها؛ تم تقييمها في أغلب الأوقات من قبل المعارضة وأحياناً أخرى من قبل الذين صوتوا لها، على أنها

---

(1) محمد كوجوك، الحداثة مقابل ما بعد الحداثة / Modernite Versus Postmodernite، أنقرة 1993، ص (18-19).
(2) المرجع السابق، ص 23.

"خطأ وظلم وخيانة وكارثة ... فالعقل الذي يقول في شيءٍ إنه "حق وعادل ومناسب وحسن" هو نفسه العقل الذي يقول في الشيء نفسه إنه "باطل وظالم وغير مناسب وسيئ"، في الزمان نفسه وفي الظروف نفسها، وبالتالي ليس هناك مقياسٌ من شأنه أن يميز بين الحق والباطل، والعدل والظلم، والحسن والسيئ.

ولدى إمعان النظر في المسألة من الناحية العالمية، نرى أنه بعد المحاولات والزلات الطويلة تم الحصول على بعض المحاولات الصحيحة والحسنة، بإلهام القيم التي ورثتها الإنسانية من الأديان السماوية، وأن هذه المحاولات والتجارب الصحيحة تم نقلها إلى نصوص أممية، تحت عنوان المبادئ الإنسانية والقيم العالمية. وفي التطبيق، نرى أنه يتم تطبيق المعايير المزدوجة بتقرير عقول أناس يزعمون أنهم أكثر الناس مدنية وتقدماً، وتترك المصالح الوطنية أو الإقليمية جميع هذه المبادئ والقيم العالمية في الظل، ويتم تفصيل ثوب الشرعية على التطبيقات الظالمة البشعة غير الإنسانية، ونرى أن المؤسسات والهيئات التي تُوصِّل إلى تأسيسها من أجل التحكيم، وبنائها بعد التجارب الأليمة التي عاشها عقله ووجدانه، لم تقم بدورها في التحكيم العادل، ومنح الحق للقوي.

وإذا كانت كل هذه التحديدات صحيحةً، فإن العقل يستنبط من هذه التحديدات الصحيحة تحديداً صحيحاً آخر، وهو "أن صوت الشعب لا يعبر دائماً عن صوت الحق، إن لم يكن مقيداً بشرطٍ أو قيدٍ، وإن كان محروماً من مرشدٍ يقوّمه ويصححه عندما يعجز أو يخطئ".

أما أطروحتنا التي توصلنا إليها انطلاقاً من إيماننا وتجاربنا التاريخية فهي كالآتي: إن عقل الإنسان ومعارفه وتجاربه أشياء مهمة جداً، وبفضلها يكون الإنسان إنساناً، ويكون مكلفاً ومسؤولاً، لكنها ليست كافية من أجل الحياة، ويحتاج الناس إلى مرشدٍ يتجاوز طاقة البشر وعجزه. والعقل يجد طريقه في ضوء إرشادات هذا المرشد، وينقذه من الزلات وارتكاب الأخطاء في المجالات التي هي خارج طاقته، وهذا المرشد هو الإسلام. إن الدين الذي أرسله الله تعالى عبر جميع رسله هو الإسلام، وهو الإسلام الذي بلّغه خاتم الأنبياء والمرسلين وعاشه وطبقه في حياته. وسيادة الشعب في الإسلام لا تكون بلا قيد أو شرط، بل تكون للشعب (ضمن شروط وقيود) وأن تكون تابعة لإرادة الله تعالى التي بيَّنها في وحيه.

2 – نصيبنا من الدنيا:

عندما ساد نموذج التقدم والتنمية في العالم، توجه المسلمون أيضاً إلى قراءة النصوص المقدسة بهذه العين، واستنبطوا من سطورها ومن ظلال سطورها معانيَ ترضي العالمين، ودخلت عبارة "الدين لا يمنع الترقي" بين الأقوال المأثورة، وترددت على ألسنة الشعراء، واشتهر قولهم "اعمل لآخرتك كأنك ستموت غداً، واعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً" في السوق على أنها حديثٌ، والمسلمون الذين أصبحوا بكتاشيين[1] تركوا العمل بالشق الأول من هذا القول، وعملوا بالشق المتعلق بالدنيا (اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً)، لكنهم لم يفحلوا في هذا أيضاً، ضمن المقاييس والكيفية التي جاءت بها المجتمعات التي قلدوها.

ومن أجل تأييد المبدأ القائل "لا تعمل لدنياك، وخذ نصيبك من الدنيا ما أمكن"، تم اللجوء إلى الآية القرآنية ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا ۖ وَأَحْسِن كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ ۖ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ ۖ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾[2]. والذين قرؤوا هذه الآية القرآنية بعقل الفلسفة التقدمية فسروا "وَلاَ تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا" بمعنى "تلذذ بالدنيا واستفد منها واجمع الثروة وخذ نصيبك منها قدر المستطاع ...". بيد أن المعني بهذه الآية هو قارون الذي عبدَ الدنيا، ولا يمكن استنباط المعنى أعلاه، عند النظر في سياق الآية.

ومن العبث أن يقول الله تعالى للذي تكبر في الدنيا ونسي الله تعالى "وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا" بالمعنى المذكور؛ لأن قارون في الأصل لم ينس نصيبه من الدنيا، بل لم يأخذ نصيبه إلا من الدنيا، ولم يفكر بالآخرة أبداً. والمقصود من هذه الآية والله أعلم، هو كالآتي: لا تنغمس في ملذات الدنيا وتنسى الحياة الآخرة، واعمل من أجل نيل السعادة الأبدية من خلال الاستفادة من النعم التي وهبها الله لك في الدنيا واستعمالها في الحلال، ولا تنس نصيبك من الدنيا؛ أي لا تنس أن المدة التي ستعيشها في الدنيا قصيرة ومؤقتة ...

---

(1) طريقة صوفية بدأت بالتشكل داخل الطريقة القلندرية في القرن الثالث عشر وتطورت بعد القرن الخامس عشر على أفكار وتقاليد حاج بكتاش ولي، وأخذت بالانتشار في الأناضول.
(2) القصص، 77.

هناك آيات وأحاديث كثيرة تبين للمسلمين طريق الزهد الذي يعني أن يأخذ المسلم نصيبه الأدنى من الدنيا ويستخدمه لنيل السعادة الأبدية في الحياة الآخرة، ويتوجه لاستخدامه في هذا المنحى. والترقي (التقدم والتطور) المقبول في الإسلام يعني أن يكون الناس، أفراداً ومجتمعاتٍ، متقدمين أخلاقياً، وأن يتحول المجتمع إلى مجتمعٍ أخلاقي، ويزداد عدد الناس الذين يتحلون بالأخلاق الحميدة، وأن يكون الناس الخلوقون القدوة التي يحتذى بها في المجتمع.

يجدر الذكر هنا أن الاستفادة من أفضل وأجمل نعم الدنيا كالمسكن والطعام والشراب والثياب والرَّكوب لم يحرمه الدين، بشرط أن تكون حلالاً مفيداً، ولكنه لم يحث عليها أيضاً. ينبغي على الأشخاص الذين نالوا نصيبهم من أخلاق الإسلام أن ينزعجوا – على الأقل – من العيش في رفاهية ما داموا يجدون محتاجين حولهم، يعيشون في الجوع والعراء.

إن التفوق والتقدم في العلوم والتكنولوجيا والاقتصاد والمجال العسكري، وفي كافة العناصر الأخرى التي تجعل المجتمع قوياً ومهيمناً، ليس هدف الإسلام، وإنما وسيلةٌ لتحقيق أهداف سامية (هيمنة العدالة والحرية الدينية في العالم)، ويتم تحقيق ذلك التقدم والتفوق على القدر الذي يتطلبه تحقيق هذه الأهداف السامية، وإلا فإن المبالغة فيه تصبح إسرافاً ويخرج من كونه مطلباً وضرروة.

إن الإنسان المسلم مختلف عن إنسان الأنظمة الأخرى بمادته ومعناه واسمه وصورته وثيابه وأخلاقه وبالشكل الذي يأخذ به نصيبه من الدنيا ...، ويجب عليه أن يكون مختلفاً. ومقدار النقص الحاصل في هذا الاختلاف يشير إلى مقدار النقص في التزام المسلم بتعاليم الإسلام.

3) استغلال اللائكية

هناك أفهام وتطبيقات متنوعة للائكية في تركيا والعالم، وأكثرها صرامةً وضيقاً هي اللائكية التي تبدي نفسها على أنها تعارض أو تعادي الدين. والذين يتبنون هذا الفهم، يرون أن الدين أمرٌ لا يخص غير وجدان الفرد، ويرون ظهور الدين في الحياة الاجتماعية والمجال العام والتأثير فيهما محظوراً، ولا يُسمح بذلك.

ورغم ذلك يُسمَح لكل طائفة أن تطبق فهمها للقانون والأخلاق والسياسة في بنيتها الخاصة بها، ولا يتم التدخل فيه، تحديدًا في المجالات التي تخرج عن المجال العام المشترك، ويمكن للدولة أن تخصص ميزانية للتعليم الديني والمؤسسات الدينية، ضمن مقياس متوازن وعادل، عند الضرورة.

وبحسب فهمٍ آخر، لا يُسمح للدين بالتدخل والتأثير في أمور الدنيا والسياسة والمجال العام، لكن يُسمح للدولة والسياسة التدخل في الدين، وتشكيله بما يتماشى مع متطلبات السياسات الخاصة بها. وهذه الأفهام والتطبيقات تكتسب شرعية نسبية، ويمكن مناقشتها ما دامت صادقة وقائمة على العقيدة والاختيار. لكن هناك أيضاً ما يسمى باستغلال اللائكية، في فهمٍ لا يمكن الدفاع عن شرعيته، ولا النظر في هذه الشرعية.

إن استغلال اللائكية هو موقفٌ يتبناه الأشخاص الذين يُعدّون لائكيين تبعاً لفهم أو آخر مما ذكر أعلاه، أو الأشخاص غير اللائكيين الذين يستخدمون اللائكية أداة لتحقيق أهداف أخرى، والسمة المشتركة لهؤلاء الأشخاص هي أنهم يعارضون أو يعادون الدين سراً أو علانية. إنهم يعملون على حماية اللائكية باعتبارها نقطة حساسة، وتعزيزها من خلال إقامة علاقة أو صلة بين اللائكية، والتابوهات الأخرى المغايرة. ويتحركون ويثيرون بلبلة بمجرد أن يشعروا أن الدين ينتشر في البلاد أو في العالم، وأن حركة دينية تزداد قوة، أو أن مجال تأثير الدين في حياة المجتمع ينمو ويتسع، أو أن علامات هذا التأثير بدأت تلوح في الأفق، ويصرخون قائلين "اللائكية على وشك الزوال، وعاقبة هذا الزوال وخيمة. يجب على جميع اللائكين والعصريين أن يتحدوا ويوحدوا قواهم وينقذوا اللائكية من الزوال، وإلا سيعودون بنا إلى العصور الوسطى وعصر الظلمات".

في الآونة الأخيرة، بدأنا نرى بعض القادة الذين فشلوا في الحياة السياسية ينضمون هم أيضاً إلى هذه القافلة من منظور آخر. هؤلاء القادة يزعمون أنهم مسلمون، ويعرّفون الإسلام كما يريدون، ويستبعدون الإسلام السياسي، ثم يتهمون بعض خصومهم السياسيين بأنهم موالون للإسلام السياسي، ويحرضون ضدهم القوى المناهضة للديمقراطية.

قد يبدو هذا التصرف للوهلةِ الأولى تصرفٌ لائكيٌّ مخلصٌ وصادقٌ، ولكن عند سبر أغواره يتضح أنه استغلالٌ قبيحٌ للائكية. إنهم يقومون باستغلال اللائكية، عندما يعجزون أمام خصومهم السياسيين وفق قواعد اللعبة المشروعة، وعندما يخفقون في الحصول على أصواتٍ كافيةٍ عبر إقناع الناخبين بكوادرهم وبرامجهم الخاصة بهم، ويريدون تحييد بعض خصومهم بهذه الطريقة، وهذا استغلالٌ بشعٌ للائكية أو اللائكيين، و"عارٌ سياسيٌ" لبعض السياسيين.

1 – السياسة والدين:

هناك عدد كبير من الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة التي تأمر بالحفاظ على خمسة قيمٍ أساسية هي: الحياة والدين والعقل والنسل والمال. وتمت الإشارة إلى هذه القيم بأنها أهداف الدين الأساسية (مقاصد الشريعة)، وجميعها قيمٌ ذات صلة بالحياة الدنيا، ضرورية من أجل الإنسان في حياته، وليس بعد مماته، وبفضلها يجني ثروته التي سيحتاجها في آخرته.

السياسة عبارة عن عمليةٍ ذات صلةٍ بالحكم والمطالبة به، وإدارة المجتمع اعتماداً على هذا النفوذ. فالحكام الذين يتولون سلطة إدارة المجتمع يسنون القوانين، ويتخذون القرارات، ويضعونها حيز التنفيذ. وهذه القوانين والقرارات ذات صلة بالقيم الأساسية التي أمر الدين بحمايتها والحفاظ عليها. لم يكتف الدين بالأمر بالحفاظ على هذه القيم، بل بيَّن أيضاً كيف يتم اكتسابها والحفاظ عليها. فالحياة لا يمكن الحفاظ عليها في ظل حرية الإجهاض وإلغاء حكم قصاص القتل (عقوبة الإعدام التي تطبق على القاتل الذي يقتل إنساناً عمداً).

ولا يمكن الحفاظ على الدين إن تم فرض قيودٍ على تعلم الدين وممارسته بحريةٍ. ولا يمكن الحفاظ على العقل دون حظر المشروبات الكحولية والمخدرات، ودون القيام بالتربية والتعليم الذي من شأنه أن يؤمن استعمال العقل بشكل صحيح وسليم، ودون اتخاذ التدابير اللازمة من أجل سلامة العقل والروح. والحفاظ على النسل مرهون ببناء الأسرة المسلمة وديمومتها. والمال (الثروة) لا يمكن الحفاظ عليه، في ظل إباحة الإسراف والقمار والربا وكسب المال بدون مقابل والتضخم والرشوة والسلب والنهب وطرق الكسب الحرام الأخرى ...

السياسة تمارَس اليوم عموماً بالانتساب إلى الأحزاب، وتكون مصالح الأحزاب ومبادئها وقواعدها ملزِمةً من أجل المنتسبين إليها. والإنسان بطبيعته يألف ما يعيشه، ويميل إلى التفكير كما يعيش، ومطالب الأحزاب التي تتعارض مع المبادئ والقيم العامة تزعج في البداية وجدان منتسبيها، لكن هذا الإنزعاج يتلاشى بالاعتياد، حتى يكتسب المنتسبون إلى الأحزاب شخصية نمطية موحدة تمثل أحزابهم. وبهذا المعنى، لا يجوز إقحام الدين في الأحزاب، ولا انخراط المسلمين في السياسة في إطار هذا الفهم الحزبي. فالأحزاب وسيلة، والغاية هي الحفاظ على الدين والقيم العالمية، وينبغي أن يكون الدين والقيم العالمية حكماً على الأحزاب، لا أن تتحكم الأحزاب بالدين والقيم العالمية. وحتى يتحكم الدين والقيم العالمية بالأحزاب، يجب وضع الدين والمتدين ضمن فهمٍ آخر للسياسة والتطبيق.

السياسة التي هي فرض كفاية على المسلمين ينبغي ممارستها من خلال متابعة ما يجري في البلاد والعالم، من منظور مبادئ الدين وأحكامه ومنافعه، وليس من منظور المبادئ والأحكام والمنافع التي تتعارض مع الدين، ومعرفة الإنجازات الإيجابية والسلبية التي جاءت بها القرارات والإجراءات المتخذة من حيث مبادئ وأحكام الدين العامة، واتخاذ المواقف والتدابير اللازمة بناء على ذلك. ينبغي على المسلمين أن يشكلوا أصواتهم ومواقفهم المؤيدة أو المعارضة، تبعاً للقيم التي يأمر الدين بالحفاظ عليها والأحكام التي يأمر الدين بتطبيقها، وليس تبعاً لقواعد ومبادئ وقرارات الأحزاب والمنظمات العالمية التي ينضمون إليها. فالدين يمثل إرادة الله تعالى، وهو الحكم المهيمن، ليس له ند، ولا يعلو عليه شيء، ورفع مرجع آخر فوق الدين، أو جعله حكماً على الدين، أو شريكاً في الحكم، شرك في الطاعة التي ينبغي أن تكون خالصةً لله تعالى.

2 - حرية الفكر والدين:

إن العصر الذي نعيش فيه عصرٌ يشهد أكبر قدرٍ من النقاش والجدل حول الحريات وحقوق الإنسان، وأصبح فيه مفهوم الحريات وحقوق الإنسان ومنظماتها من عناصر الديموقرطية ومقياساً لتطورها. وحرية الفكر والدين في سياق هذه الحقوق والحريات تلقى قدراً كبيراً من الاهتمام والإساءة. وقد نظم الإعلان العالمي

لحقوق الإنسان حرية الفكر والدين في مادته الثامنة عشرة، وذكرها مبدأً على النحو الآتي: "لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين ..."، وتتمة هذه المادة جاءت بحريات واسعة في مسائل الدين والتعبير عن الرأي تعليماً وتطبيقاً. وفي مادته التاسعة عشرة، نظم حق الحصول على الأفكار والمعلومات ونشرها بشتى الوسائل، ووضع هذا الإعلان العالمي حدوداً للحريات كما هو مبين في مادته التاسعة والعشرين "على كل فرد واجبات نحو المجتمع الذي يتاح فيه وحده لشخصيته أن تنمو نمواً حراً كاملًا. يخضع الفرد في ممارسته حقوقه لتلك القيود التي يقررها القانون فقط، لضمان الاعتراف بحقوق الغير وحرياته واحترامها ولتحقيق المقتضيات العادلة للنظام العام والمصلحة العامة والأخلاق في مجتمع ديمقراطي. لا يصح بحال من الأحوال أن تمارس هذه الحقوق ممارسة تتناقض مع أغراض الأمم المتحدة ومبادئها".

وعلى الرغم من أن جميع الدول وقعت على هذه الوثيقة، وقامت بتقرير نفس الأحكام والمبادئ في الاتفاقات الأممية التي أبرمت لاحقاً، فإن بعض الدول انحرفت عن هذه المبادئ في دساتيرها، وقيّدت حرية الفكر والدين بقيودٍ تخالف روحها وجوهرها. وعند النظر إلى الدستور التركي في عام 1982 من هذا المنظور، نرى المشهد كالآتي:

أ) لقد تم فصل حرية الدين عن حرية الفكر، بغرض فرض مزيد من القيود عليها، وتم تنظيمها في مادةٍ مستقلةٍ في المادة 24 بعنوان "حرية الدين والوجدان".

ب) ذُكر في المادة "حرية الوجدان والعقيدة الدينية والفكر" بدلاً من "حرية الدين" كما هو وارد في الإعلان، وبهذا تم تفريغ المفهوم من مضمونه، ذلك لأن الوجدان والعقيدة الدينية والرأي يكون في رأس الإنسان وقلبه، ولا يمكن لأحدٍ أن يتدخل فيهما حتى تتولد الحاجة لتشريع يحمي هذه الحرية من تدخل الآخرين! ولا يرد هذا التدخل إلا عندما يتجلى الفكر والعقيدة في القول والعمل، وتجسيدهما في تطبيقٍ عامٍ أو خاصٍ، بشكل فرديٍ أو جماعي.

وعلى الرغم من أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان أتى بحرية الدين في مجال "العبادة والطقوس والتعليم والتطبيق والتفسير"، فإن دستور 1982 نص

على حريـة العبادة والطقوس، وقيدها أيضـاً بعدةٍ مواد، في مقدمتها المادة 14. وفقاً لمقدمـة الدسـتور 82 والمادة 14، فإن أي بيان يمكن اعتباره بياناً يخدم الغرض المتمثل في "إسناد نظام الدولـة إلى الدين" محظورٌ، حتى وإن كان على شكل ترجمـة الآيات القرآنية، ويترتب عليه العقاب حسب المادة ذات الصلـة من قانون العقوبات. وبحسب المادة 42، يتم تقديم التربية الدينية والتعليم الديني تحت إشراف ورقابـة الدولـة، في إطـار مبادئ وإصلاحـات معينـة. وهكذا في ظل هذه القيود لا يمكن الحديث عن حريـة التربيـة والتعليم الدينـي وحريـة الدين. علاوة على ذلك، فإن بناء الجمعيات الدينيـة، والقيام بفعاليات التكايا التي تمثل ضرباً من التعليم الدينـي الخاص، وارتداء الزي الذي يُعتقد أنه دينيٌّ، ... محظورٌ، وفقاً للقوانين ذات الصلـة.

يمكن القول بإيجازٍ إن الدستور القائم لا يسمح إلا بحريـة العبادة والطقوس المقيدة في إطـارٍ معين.

وبالنسبة لحريـة الفكر، فقد تم تنظيمها في المادة 25 على أنها حريـةٌ بنطاقٍ أوسع، لكن لم يلبث أن تم تقييدها في تتمة المادة بتأطيرها بالمقدمة والمادة 14 وغيرها من المواد، وتجاوزت هذه القيود كثيراً تلك القيود التـي اقترحها الإعلان العالمـي لحقوق الإنسان والوثائق الأخرى التـي تم توقيعها لاحقاً، أي تم تضييقها. ووفقاً لهذه القيود، تم حظر نقل المعلومات ذات الصلة بعدد من المسائل، والأغرب من ذلك تم حظر نقل تلك المعلومات المتعلقة ببعض الأحداث والشخصيات التاريخية، والعمل على بيانها وتوضيحها، وكذلك تم حظر بيان الأفكار والآراء ببعض اللغات، مع أنها أفكارٌ وأراءٌ يجوز بيانها.

هذا هو وضـع ومستوى حريـة الفكر والدين في دولتنا التي توصف بأنها دولـة القانون اللائكية العصريـة الديمقراطيـة التـي تحترم حريات وحقوق الإنسان.

4) الدولـة والنظام: سفينـة الدولـة

يمكننا أن نشبه الدولـة بسفينةٍ، لبيان المقصد بشكل واضحٍ قابلٍ للفهم. دعونا نتخيل أن السفينة لها عناصر عديدة: السفينة نفسها تمثل عنصر الأرض (الوطن)، وركابها يمثلون عنصر الإنسان (الشعب والملّة والأمة)، وعودة ملكيتها وإدارتها

لمن يوجدون على متنها تمثل عنصر الاستقلال، وخطة القبطان ومساعديه في اختيار المسار والطريق الذي ستسلكه السفينة هو النظام وشكل الحكم. وإذا ما سارت السفينة في الاتجاه الذي يريده أغلبية الركاب، ولم يتدخل الآخرون، فلا تقع مشكلة. ولكن ماذا لو انقسم الركاب إلى مجموعتين أو أكثر، وأرادت كل مجموعة أن تتدخل في المسار الذي تسلكه السفينة، أو سيطرت الأقلية على إدارة السفينة بالحيلة أو استخدام القوة، وسارت بها في اتجاه لا يرضى به الغالبية؛ فحينها تقع أكثر من مشكلة.

قد يبدو انقسام الركاب إلى مجموعات ودخولهم في صراعٍ من أجل تولي إدارة السفينة طبيعياً، طالما أنهم لا يعودون بضرر على بنية السفينة واستقلالها، ولكن عندما يبلغ الصراع أبعاداً من شأنه أن تؤذي السفينة، يجب على جميع المجموعات آنذاك أن يفكروا ملياً واضعين أيديهم على أذقانهم. وقد ضرب أشرف المخلوقات عليه الصلاة والسلام مثلاً بالسفينة حين قال: "مَثَلُ القَائِمِ في حُدودِ اللَّه (القانون والنظام)، والْوَاقِعِ فِيهَا كَمَثَلِ قَومٍ اسْتَهَمُوا عَلَى سفينةٍ، فصارَ بعضُهم أعلاهَا، وبعضُهم أسفلَها، وكانَ الذينَ في أَسْفَلِهَا إِذَا اسْتَقَوْا مِنَ الماءِ مَرُّوا عَلَى مَنْ فَوْقَهُمْ، فَقَالُوا: لَوْ أَنَّا خَرَقْنَا في نَصيبِنا خَرْقاً وَلَمْ نُؤْذِ مَنْ فَوْقَنَا. فَإِنْ تَرَكُوهُمْ وَمَا أَرادُوا هَلكُوا جَمِيعاً (والسفينة أيضاً)، وإِنْ أَخَذُوا عَلَى أَيْدِيهِم نَجَوْا ونَجَوْا جَمِيعاً"[(1)]. نستنبط من هذا التشبيه الحكيم أن حفاظ جميع المجموعات السياسية والأيديولوجية الموجودة على متن سفينة الدولة على السفينة مثل حفاظهم على أعينهم، وتعاونهم لتفادي الضرر الذي يمكن أن يلحق بعناصر الدولة من الأرض والإنسان والاستقلال، هو مطلب الدين والعقل والمصلحة. الأرض والإنسان والاستقلال هي قيم وثروات وطنية تعود ملكيتها للأمة، والحفاظ على هذه القيم من مقاصد الدين الأساسية، والقول بأولوية الإدارة في الحفاظ على هذه القيم ليس معقولاً، فلولا السفينة لما كانت الإدارة.

وينطبق هذا المبدأ على النضال الذي يتم ضد القبطان ومواليه ممن يستولون

(1) البخاري، ج 3، ص 139.

على إدارة السفينة رغم أنف الركاب (الشعب) ويقودونها بالاتجاه الذي يريدونه. وعندما يصبح عنصرا النظام والإدارة بأيدي الأجانب، لا تفقد السفينة والركاب (الأرض والإنسان والاستقلال) قيمتها، ولا يفقدون صفتهم باعتبارهم عناصر؛ يعني أن الدولة لا يمكنها أن تكون دولة الآخرين، وتكون أشبه بسفينة الركاب "التي اغتصِبت إدارتها". في هذه الحال وضمن هذه الظروف، يجب على الركاب أن يحافظوا على سفينتهم كما يحافظون على عيونهم، ويستولوا على الإدارة دون الإضرار بالسفينة، ويقوموا بتحييد الغاصبين، كلما أتيحت لهم الفرصة.

وهناك خيارٌ آخر أمام الركاب، وهو أن يتركوا سفينتهم وينتقلوا إلى سفينة أخرى يجدونها تبحر في الطريق الصحيح، ولكن هذا الخيار لا يمكن استخدامه بنيّة ترك السفينة بشكل تامٍ؛ لأن السفينة تعد واحدة من أنفس ممتلكات الركاب، ولا يحق لهم أن يتركوها للآخرين.

والنتيجة تتمثل في ضرورة الحفاظ على سفينة الدولة (الإنسان والأرض والاستقلال)، وشرعنة النظام دون إلحاق الضرر بالإنسان والأرض والاستقلال.

1 - مفهوم دار الإسلام:

في القسم أعلاه، شبّهنا الدولة بسفينةٍ، وقلنا إن السفينة هي الوطن، والركاب هم الشعب، والقبطان هو الحاكم، والطريق والتعليمات الذي يتبعه القبطان هو النظام، ونظام الحكم هو نمط تطبيق الحكم، وعودة ملكية السفينة لمن يستقر فيها دون غيرهم هي الاستقلال. وقلنا إن ميل القبطان إلى الاستبداد، وخروجه عن إرادة الشعب، وبالتالي عن نظام الإدارة الذي يريده الشعب، لا يتطلب منا أن نهمل العناصر الأخرى للدولة، ولا يتطلب منا أن نضحي بها، وإن جميع عناصر الدولة تمثل قيماً، وأضفنا أن هناك وظائف تقع على عاتقنا من قبيل الحفاظ على هذه القيم، وبذل ما بوسعنا من جهود لتحويل العناصر التي باتت غير مناسبة إلى عناصر مناسبة.

بعض الأصدقاء والكتّاب الذين يأخذون عنصر الحاكمية في الدولة، ويقيّمون العناصر الأخرى، وخاصة الأساس الديني أو اللاديني الذي تقوم عليه السلطة التشريعية والتنفيذية والقضائية تبعاً لهذه الحاكمية؛ أبدوا ردود أفعالٍ على آرائنا في هذه المقالة، وأومؤوا أننا انحرفنا عن الطريق الصحيح، انطلاقاً من الاعتقاد القائل

"أن الدولة التي تجري فيها السلطة التشريعية والتنفيذية والقضائية خارج الإرادة الإلهية دولة غير إسلامية. ونحن غير مكلفين بحماية هذه الدولة وطناً وشعباً، بل وظيفتنا هي سيادة حكم الله تعالى بأي ثمن".

في الفترات الماضية، تم تناول ومناقشة هذا الموضوع في إطار المسألة التي تعنى بالشروط والحالات التي تتحول فيها الدولة الإسلامية (دار الإسلام) إلى دار الكفر والحرب.

انقسم العلماء المشاركون (المجتهدون) في المناقشة آنذاك إلى مجموعتين: المجموعة الأولى اتخذت عنصر الحاكمية أساساً، واعتبرت الدول التي لا تحكِّم الشريعة أو التي خرجت عن حكم الشريعة، هي دول كفر وحرب. المجموعة الثانية (التي كانت تضم علماء الحنفية) وضعت شروطاً لإمكانية تحول دار الإسلام إلى دار الكفر والحرب، مثل فقدان المسلمين أمانهم على أنفسهم وأموالهم، وغياب التطبيقات الإسلامية بصورة مطلقة، وكون الدولة محاطةً بدول الكفر والحرب من جميع الجهات (يجب استيفاء هذه الشروط الثلاثة معاً)[1]. وذهبت المجموعة الثانية إلى أن الدولة التي لا تكون فيها السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية متوافقة مع الإسلام؛ لا تكون مقبولة ولا شرعية بالتأكيد، ولكنها لا تعود دار كفر، بل يجب على المسلمين في هذه الحالة أن يبذلوا جهودهم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لإنقاذ الدول الإسلامية من هذا الوضع السلبي الذي وقعت فيه.

إني في التشبيه الذي قدمته، آثرت هذا الاجتهاد الأخير، وهذا الاجتهاد ليس انحرافاً عن الإسلام، ولا خروجاً عن الطريق القويم. وإذا ما أخذنا هذه الآية الكريمة " وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا ۖ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ" مقياساً، فإن هذه الوجهات هي الاجتهادات، وإن جميع الوجهات كما هو الحال في الصلاة التي يصليها أولئك الذين يختلفون في تحديد اتجاه القبلة على ظنهم واجتهادهم؛ هي القبلة. فلنتوجه جميعاً إلى القبلة، ولنتسابق في العبودية لله تعالى وحده.

(1) انظر: الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، قال أبو حنيفة: إنها (أي دار الإسلام) لا تصير دار الكفر إلا بثلاث شرائط، أحدها: ظهور أحكام الكفر فيها، والثاني: أن تكون متاخمة لدار الكفر، والثالث: ألا يبقى فيها مسلم ولا ذمي آمناً بالأمان الأول، وهو أمان المسلمين. م.

2 - الفتنة:

لا يمكننا أن نعثر على تعريفٍ للدولة لا ينص على عناصر البلد والشعب والمؤسسات والاستقلال والحكم (بما في ذلك النظام وشكل الحكم) علناً أو ضمناً، وإن وجد، فإنه يبقى تعريفاً ناقصاً. لنفترض أن جماعة من الناس يعيشون في أرضٍ ليست لهم، أي في وطن شعبٍ آخر، ويُمنحون إمكانية العيش وفقاً للنظام الذي يؤمنون به، فإنهم في هذه الحالة يكتسبون صفة "الأقلية"، ولكن هذا الوطن لا يكون دولة لهم. في هذه الحالة، هل سيتم اعتبار الدولة غير موجودةٍ، إن تعرضت للخلل إحدى هذه العناصر، لا سيما النظام (الأساس أو النظام الذي يقوم عليه الحكم) الذي هو محل النقاش؟ أو تم تغييره من قبل بعض المحليين أو الأجانب أو من قبل الأكثرية، أو إن أخذ شكلاً غير شرعي (لا يوافق الإسلام)، أو إن تم فرضها على الشريحة المعارضة لهذا النظام أو على الذين يجب عليهم معارضته؟ هل ستكون العناصر الأخرى قد فقدت أهميتها وقيمتها؟ هل سيبقى أصحاب الدولة الأصليين مكتوفي الأيدي في حال تعرضت هذه العناصر الأخرى للتهلكة؟ هل ستكون العناصر الأخرى للدولة كالاستقلال والشعب والبلد في خطر، أثناء العمل على سحب النظام إلى خط الشرعية بعدما أصابه الخلل والتغيير؟[1]

هذا السؤال الأخير له علاقة بعنوان المقال. فالمجتهدون المسلمون سموا "خلل النظام العام، وغياب الأمن العام، وتعرض وجود البلد والشعب وسيادة الدولة للخطر" بالفتنة، وتوقفوا عند مفهوم الفتنة عندما بينوا وجوب التمرد على الحكم "الظالم غير الشرعي"، وربطوا شرعية التمرد بمفهوم الفتنة.

من المعروف أن أغلبية صغيرة من الأمة لم تتمرد على الأنظمة الظالمة غير الشرعية طوال التاريخ حتى لا تظهر الفتنة، وآثرت إما طريق "الصبر" أو "التمكن". الصبر يعني ترك الأمر لله تعالى، والدعاء والتضرع إلى الله تعالى، والانتظار حتى يأتي المدد من عند الله تعالى، والتمكن يأتي بمعنى الاستعداد والتخطيط لأداء واجب الإصلاح الذي أمر الله تعالى به عباده، بشكلٍ لا فتنة فيه، وانتظار الوقت المناسب لتنفيذ الخطة.

(1) وكيف ستترتب الأولويات في عملية تقويم الدولة وإعادتها إلى الإسلام؟ م.

والذين يرون أن تمرد سيدنا الحسين رضي الله عنه ليس تمكناً، ويعترفون به إمام التمرد على الظلم دون أخذ الشروط والظروف بالحسبان مخطئون باعتقادنا، لأن سيدنا الحسين رضي الله عنه نظر في الشروط نظرة عميقة وتفصيلية، وانتظر الوقت المناسب لتنفيذ خطته، وأعد خطته بناء على آلاف الأشخاص الذين وعدوه بالنصرة، ثم تحرك لتنفيذ خطته، لكنه تعرض للخيانة.

يرى المجتهدون من علماء المسلمين تأجيل الإصلاح والتمرد من باب عدم إلقاء بقية عناصر الدولة في التهلكة، وهذا ما نميل إليه في أطروحتنا. ستستمر معارضة النظام الظالم غير الشرعي بحسب الإسلام، لكن سيتم الحفاظ أيضاً على بقية عناصر الدولة مع وضع الفتنة بالحسبان.

رابعاً: الإسلام والإسلام المعتدل في بلد لائكي:

لا يمكن القول "إن الإسلام قد تغير اليوم، وهذا هو الإسلام وليس ذاك"، لأن البشر ليست لديهم صلاحيةٌ من هذا القبيل، لكن تطبيق الإسلام متروك للاستطاعة، وفي هذه الحالة لا يمكن للمسلمين أن يصبحوا لائكيين أو غيرهم، بل يعيشون الإسلام فعلياً ويطبقون منه ما استطاعوا، ويعيشون الجانب الذي يخرج عن قدرتهم؛ علماً وإيماناً وشعوراً. فالمسلم لا يمكنه أن يكون مسلماً صالحاً قبل أن يعرف الإسلام، ولا يمكن معرفة الإسلام قبل تحديد نطاق الإسلام والكشف عنه ضمن تكاملٍ منظمٍ ومرتبٍ ومتناسقٍ ومتماسك.

المسلمون الذين يطبقون الإسلام بقدر ما تسمح به ظروفهم وإمكاناتهم، ويتركون ما لا يستطيعون الأخذ به للزمان والإمكانية، يمكن وصفهم بالمسلمين "المعتدلين". وكذلك فإن تدين بقية أهل السنة يعد تديناً معتدلاً مقابل تدين الحركة الوهابية، و"الإسلام الوسط" إسلامٌ معتدلٌ مقارنةً بإسلام المسلمين الحداثيين الإصلاحيين. الإسلام المعتدل الذي يرد اسمه في الولايات المتحدة وفي التقرير المشهور عبارةٌ عن سيناريو نظري ليس له واقع بعد.

فالإسلام المعتدل الموجود هو الإسلام الذي يعيشه المسلمون في بلدٍ لائكيٍ بترك ما لا يستطيعون الأخذ به إلى حين توفر الاستطاعة والإمكانية، وهو الإسلام الذي تطبقه الأطراف الوهابية والسلفية والسنة والشيعة ودعاة "الاعتدال" وغيرهم، كل في بلده غير اللائكي، بعد نوع من المصالحة. وهذا الإسلام يتم إسناده من قبلهم إلى مصادر الوحي. فهل يحتاج هؤلاء إلى تهميش أنفسهم إن لم يهمّشهم الآخرون! هناك اليوم ممن يفهم الإسلامية بعدم "التحول إلى الكفر"، بيد أن الإسلامية باعتقادي ليست هكذا على الإطلاق. كذلك الإسلام المعتدل يمكن تعريفه بأشكال متعددة، وقد فعلت ذلك أعلاه.

عند الحديث عن "المجموعات التي تدافع عن نماذج إسلامية مختلفة"، يسألون: هل يمكن اعتبار فهم "الإسلام المعتدل" نموذجاً إسلامياً (صحيحاً)؟ هل "الإسلام المعتدل" مذهبٌ اعتقاديٌ أو فقهيٌ، أم أنه حدثٌ تلاعبيٌ مجردٌ من الأسس الفقهية

الصالحة (الكتاب والسنة)؟ ولكن لماذا لا يسألون هذا السؤال نفسه من أجل نموذج الإسلام في إيران والسعودية؟

أرى أن هذه النماذج الثلاثة كلها لا تناسب واقع وتاريخ التدين في تركيا، وهذا لا يعني أنها "غير إسلامية".

أرى أن نموذج الإسلام المعتدل، ونموذج الإسلام الإيراني والسعودي، لا يمكنه أن يكون نموذجاً قياسياً موحَّداً في كل بلدٍ، لكن لا يمكن أيضاً إقصاء هذه النماذج من الإسلام، واتهام الذين يتبنوها بالجهل والخيانة. هذه النماذج الثلاثة موجودةٌ، وليست غير إسلامية، لكنها ليست نموذجية، ولا يمكن اتخاذها نموذجاً في كل البلدان.

فضل الرحمن هو من بين أهم ممثلي الإسلام المعتدل لكني لا أنضم إليه ولا أعده خارج الإسلام. وهو شخصياً لا يقبل اللائكية، ويقول إن اللائكية لا يمكنها أن تتوافق مع الإسلام، لكنه يريد أن يجعل الإسلام عصرياً من خلال تأويله بأساليب مغايرة، وتقديمه للإنسانية بديلاً. أقول في فضل الرحمن وأمثاله: "دعونا لا نبعدهم عن الإسلام، ولندعهم أيضاً إلى طاولة الحوار ...".

1) "الإرث الفكري الذي ورثناه من الكفاح في سبيل الإصلاح والإحياء"

ما هي طبيعة الإرث الفكري الذي تركته حركات الإصلاح والإحياء التي تشكل قوة الإسلام الحية، بحكم إسهاماتها في الكفاح الإسلامي في القرنين العشرين والحادي والعشرين؟

الجواب:

شكلت حركات الإصلاح والإحياء جبهةً قويةً ضد الذين يريدون أن تصبح البلدان المسلمة بلداناً لائكية وعلمانية، وزرعوا في مشاعر المسلمين ومعارفهم حقيقة تكامل مجالات الحياة التي يغطيها الإسلام وشموله لها بشكل لا يترك فيها ثغرةً ولا فراغاً. وجاءت بحركة تثق بنفسها وتقدم قيمها للعالم المعاصر وهي تقول "هذا ما تبحثون عنه"، فحلت الحركة المتولدة عن الإصلاح والإحياء مكان حركة معاكسة تحمل الشعور بالاحتقار وتقديم الاعتذارات وتعيير الذات والشعور بالهزيمة

الذي أصاب المسلمين الذين يفتقرون إلى الإيمان والشعور والمعرفة الكافية، أمام حضارة الغرب وثقافته ونمط حياته.

2) "الهوية باعتبارها أولوية الصحوة الإسلامية والحصار العلماني"

هل يمكنكم أن تقيّموا المبادئ التي تستند إليها الهوية الإسلامية، التي تجعل الإنسان متقياً ومؤمناً وشاهداً وشهيداً وصاحب تقوى ومصلحاً، في سياق الثوابت والمتغيرات؟

الجواب:

يعبر القرآن الكريم عن ثوابت هوية المسلم بأوجز عبارة في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلاً مِّمَّن دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحاً وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾[1].

فالمؤمن الصالح يكون إيمانه يقيناً لا تردد فيه، ويعيش كما يؤمن (وهذا هو العمل الصالح)، ولا يقتصر إسلامه على حياته الفردية، بل يعرض الإسلام ويبلغه للناس جميعاً، من القريب إلى البعيد، ولا يقدم ديناً آخر أو أيديولوجية أخرى أو نظاماً آخر على الإسلام، ولا يقبل بذلك. فالمؤمن الصالح ليس مسلماً بمفرده، بل واحدٌ من المسلمين، وعضوٌ من جماعةٍ أو أمةٍ تتبنى نفس الدين وتعمل به وتدعو إليه.

الثوابت هي المبادئ الموضحة أعلاه، والمتغيرات هي الطريقة والأسلوب واللغة والتقنية وغيرها من الوسائل المستخدمة في تطبيق هذه المبادئ.

3) التغيير في الإسلام ...

لا تخلو الساحة من الذين لا يتخلَّون عن إسلامهم، ولا يروق لهم فهمٌ للإسلامية غير فهمهم الخاص، ولا يعجبهم إسلامٌ غير الإسلام الذي يعرفونه، ولا يستطيعون أن يتقبلوا التفسيرات الإسلامية الأخرى بأي شكل من الأشكال، ويعتبرونها خاطئة وينبغي تغييرها.

---

(1) فصلت، 33.

في العهود المبكرة جداً، ظهرت مذاهب فكرية وعقائدية تبعاً لعوامل متعددة، وكل مذهبٍ من هذه المذاهب "الثلاثة والسبعين" حسب العدد المشهور[1]، وجد في نفسه المذهب "الحق والصحيح والصواب والفرقة الناجية"، ورأى المذاهب الأخرى "باطلة ومنحرفةً يجب تغييرها".

الأكثرية الساحقة من المسلمين الذين يفوق عددهم اليوم ملياراً ونصف مليار (باستثناء 200 مليون تقريباً) تتكون من مجموعات تجتمع تحت اسم أهل السنة "لا يكفر بعضها بعضاً ولا يعتبره باطلاً أو منحرفاً". والمبادئ الأساسية لهذا الفهم الإسلامي المتمثل في "أهل السنة" (يعني العقائد والمبادئ والقواعد والمنهجيات التي تجعلهم أهل السنة وتميزهم عن غيرهم) لا تتغير. وإن كان هناك شيءٌ قابل للتغيير، فهو صيغ "تطبيق القواعد" والاجتهادات والآراء واللغات والأساليب التي تتجلى في الاحتياجات التي تتغير مع الزمان والمكان.

في مجال العقيدة يمكن أن تقع التغييرات في قضايا تقديم العقائد مثل أركان الإيمان وبيانها وشرحها، مع الأخذ بالحسبان علوم العصر وفلسفاته، وإقامة الأدلة والبراهين المناسبة للعصر مكان الأدلة القديمة، واستعمالها في المسائل التي تتطلب البرهان والإثبات.

وفي مجال العمل (الفقه وتطبيق الحياة الدينية) فيمكن أن يجري التغيير في إحياء الأحكام القائمة على الاجتهادات القديمة التي تستجيب لاحتياجات العصر بلغةٍ جديدةٍ، وإعادة حل المسائل القديمة باجتهادات جديدة.

لا يمكن للاجتهاد أن يأتي بمعنى تحويل الإسلام إلى ألعوبة أو أداة بيد كل واحد ليفصل الإسلام كما يهواه، فالمصادر الأساسية لا تتغير، والاجتهاد يستعمل قواعد مشتركة. ولما كان الوضع بهذا الشكل، فإن "عروض التغيير" التي يطرحها بعض الأشخاص "الذين لم يكتمل إسلامهم"، من خلال الاقتباس من الأديان والثقافات والأفكار الأخرى، وإضافة هذه الاقتباسات إلى الإسلام، أو تبديل ما في الإسلام بهذه الاقتباسات؛ لم تجدِ ولن تجدي شيئاً غير "إثارة غضب المسلمين".

(1) إشارة إلى حديث "لتَفتَرِقنَّ أمَّتي على ثلاثٍ وسَبعين فِرقةً؛ واحدةٌ في الجنَّةِ، وثِنتانِ وسَبعون في النَّارِ".

لا أحد في هذه الحياة الدنيا مجبَرٌ على أن يكون مسلماً، ولا يمكن للسلطات أيضاً أن تكرهِ الناس على اعتناق دينٍ أو الارتداد عنه، ولكن إن أراد أحدهم أن يصبح مسلماً بإرادته الحرة، فينبغي عليه قبل كل شيءٍ أن يقرر تغيير نفسه.

4) التدين والإسلامية[1] والتحول العلماني

هذا العنوان في منتصفه الإسلامية، وعلى يمينه التدين، وعلى يساره التغريب والتحول العلماني. والعلاقة بين هذه المفاهيم الثلاثة محط الجدل والنقاش.

يرى بعض الكتّاب والمفكرين أن التدين شيءٌ والإسلامية شيءٌ آخر، ويزعمون بأنهما (غير متكافئين)، وأن الإسلامية ليست حركة تحول إسلامي، بل حركة تحولٍ علمانيٍ من حيث النتيجة، وأن هناك انفصالاً بين العلم والعمل في الإسلامية، وأن هذا الانفصال هو السبب في عجز الإسلاميين اليوم عن إنتاج تيارٍ ثقافيٍ وفنيٍ خاص بهم، وأنه كذلك سبب في غياب الإيمان والأخلاق عند الإسلاميين، أو ندرتهما إن كانا موجودين.

واعتراضي على هذا الرأي والتقييم أني:

أعترض على حصر الإسلامية والإسلاميين في آراء وحركات العلماء والمفكرين المسلمين الذي عاشوا في فترةٍ معينةٍ، وتعريف العلماء والمفكرين المسلمين الذي عاشوا قبل هذه الفترة وبعدها في هذا الإطار. فعندما بدأت جرثومة التغريب تصيب الدولة العثمانية، اعترض بعض المسلمين من أصحاب الهمم العالية على هذا التغريب، ونادوا بضرورة الحفاظ على ديننا وحضارتنا. وهؤلاء المسلمون كانوا إسلاميين.

---

(1) ربما يحلو للائكيين والعلمانيين والحداثيين ومن نحا نحوهم أن يطلقوا عليهم اسم (الإسلاموية والإسلامويين)، وهو نحت غريب عن مباني العربية، والمقصود به الحركات السياسية التي تتبنى الإسلام كنظام سياسي للحكم، أو الذين يعملون على إعادة الإسلام إلى أنظمة الحياة باعتبار شمولية الإسلام لشؤون الحياة كلها. وقد آثرنا في هذه الترجمة اعتماد مصطلح الإسلامي بمعنى الملتزم في حياته بالإسلام، ومنه الإسلامية باعتبارها توجهًا سياسيًا لشمولية الإسلام لشؤون الحياة، مقابل المتدين الذي يلتزم الإسلام في حياته الخاصة، أو المحافظ الذي يلتزم بالإسلام في حياته الفردية وأسرته، وكذلك التدين. م.

فيما بعد، بدأت جرثومة القومية تنتشر في الدولة العثمانية بسبب أخطاء الاتحاديين (جمعية الاتحاد والترقي)، واعترض على هذا بعض المسلمين من أصحاب الهمم العالية، وشددوا على الإسلام، باعتباره المستند الأساسي لوحدتنا وأخوتنا وبنيتنا الاجتماعية، ودافعوا عن "وحدة المسلمين" و"بنية الأمة". وهؤلاء أيضاً كانوا إسلاميين.

والمسلمون الذين اتخذوا مواقف تليق بالمسلمين إزاء التحديات التي تعرض لها الإسلام والمسلمون طيلة التاريخ، وقدموا الاجتهادات الفكرية والفعلية للتخلص من الأخطار؛ هم إسلاميون.

فإن لم يكن هذا الاسم يلقى إعجاباً، وأحمد نعيم بك الذي هو إسلاميٌ لا يعجبه هذا الاسم أيضاً، فلنجد اسماً آخر، ولكن دون إقصاء المسمى عن "الالتزام الصحيح بالإسلام"، لأن هذا ظلم.

وإن كان مفهوم التدين لا يتضمن "أن الدين له وظيفة الحماية والحفاظ في جميع مجالات حياتنا" فإن هذا التدين "إسلام ناقص"، وإن كانت هذه الوظيفة موجودة في مفهوم التدين، فإن المتدين هو الإسلامي.

إن كانوا يريدون القول "إن الإسلامية استدارت بوجهها من الآخرة إلى الدنيا، ومن التقدم في العبادات والطاعات إلى التقدم في الدنيا، ومن غاية حياة الزهد وأخلاقه إلى العيش في الدنيا مرفهاً"، فإن هذا يكون تعميماً لا يتوافق مع الواقعة.

فلننظر إلى الأشخاص الذين أدرجت أسماؤهم في هذا الإطار، منذ ظهور اسم الإسلامية، في قائمة إسماعيل قره:

أحمد حلمي فيليبَلي، شيخ الإسلام موسى كاظم، سعيد حليم باشا، سيد بك، عاطف أفندي إسكيليبلي، محمد عاكف، أحمد نعيم، محمد حمدي أفندي ألمالي، فريد كام، محمد علي عيني، إسماعيل حقي إزميرلي، إسماعيل فني، أحمد حمدي أكسكي، مصطفى صبري أفندي، بديع الزمان سعيد النورسي، محمد شمس الدين غون ألطاي، أشرف أديب، نور الدين طوبجو، نجيب فاضل قيصه كورَك ...

أخبروني الآن، كم من هؤلاء الأشخاص ينطبق عليه واقع "العلمانية وغياب الأخلاق والإيمان!"، إن كان لا ينطبق حتى على نصفهم، فاستهدافهم جميعاً ألا يكون ظلماً وخروجاً عن الحقيقة؟

في الماضي، فعل المسلمون ما يجب فعله، ضمن ظروف عصرهم آنذاك، ونحن بدورنا اليوم يجب أن نفعل ما يجب فعله، وفي مقدمته "الاجتهاد بالفكر والعمل أمام التحديات التي يواجهها الإسلام". سيكون هناك من يفعل هذا إلى يوم الدين، ونسأل الله الرضا عن هؤلاء الناس أية كانت مسمياتهم.

5) ما هي طبيعة الإسلام الذي نخدمه؟

من واجبنا الديني، الحفاظ على ديننا "الإسلام" الذي هو أغلى ما نملك، والذي هو غاية ومعنى وجودنا في الحياة، ونشره، وحمايته من الفساد بفعل الانحرافات التي تأتي من الداخل والخارج، وبذل الجهود لجعل أجيال المستقبل أجيالاً يحتضنون هذا الدين المبارك ويجعلونه هدف حياتهم.

إن كافة مجموعات الخدمة الموجودة ضمن دائرة الإسلام الصحيح (الأوقاف والجمعيات والجماعات والطرق والمدارس والإعلام ...) إخوةٌ، وإن كانوا مختلفين في الطريق والأسلوب والاجتهاد والترجيح بين الجائزات، ويتعين عليهم أن يعرفوا أن بعضهم إخوة بعض. والمقصد من قولي "الخدمة" هنا، هي خدمة حماية الإسلام الصحيح في حياتنا، ونشره والحفاظ عليه.

أمام تحديات الحضارة والثقافة الغربية المعاصرة، اتخذ المفكرون المسلمون مواقف مختلفة، نذكر منها:

أ) تغيير الحضارة (وبالتالي الدين).

ب) التحول إلى غيتوات وسلوك سبيل العيش في عزلةٍ محاطة بستارٍ حديدي.

ج) تغيير الجوانب المفتوحة للتغيير والتطوير دون الإضرار بجوهر الإسلام، وعصرنتها، ودعوة الناس إلى الإسلام باعتباره "الدين الصحيح الوحيد والمنقذ الوحيد". ولا تزال هذه المناهج موجودة اليوم في حياتنا بآثارها وممثليها.

الطريق الذي يجب اتباعه باعتقادنا هو الطريق الثالث (ج). في هذا الطريق يوجد الاجتهاد والتجديد وإيجاد الحلول العصرية من الإسلام الصحيح لمشاكل واحتياجات العصر، دون انحراف عن "الخط الأم الذي يجري منذ صدر الإسلام الأول إلى هذا اليوم" من حيث جوهر الإسلام وثوابته. واسم هذا الخط الأم هو

إسلام "أهل السنة بجميع مذاهبه ومدارسه التعليمية واجتهاداته وآرائه المختلفة في المجالات التي هي جائزة[1]".

في إسلام أهل السنة، ينقسم الإيمان والعمل والأخلاق الذي نحن مكلفون به، إلى "الأصول" و"الفروع". الأصول هي العقيدة والأسس التي نؤمن بها، والفروع ذات صلة بأداء مقتضيات هذه العقيدة وممارستها. فالعبادات مثل الصلاة والصوم والزكاة، والأخلاق الحميدة مثل الصدق والإخلاص وحب المساعدة والكرم، و"المعاملات" ذات الصلة بحياتنا السياسية والقانونية والاجتماعية وغيرها، تندرج ضمن الفروع. والمؤمن الذي يقصّر في هذه المجالات يكون آثماً، لكنه لا يخرج عن الدين ما دام يؤمن بأن هذه المجالات موجودة في الإسلام، ويؤمن بأن مجال الفروع يندرج ضمن أصول الدين. وكون هذه المجالات فروعاً هو من باب عدم اعتبار الشخص الذي يترك الفروع ويهملها دون إنكارها وجحودها خارجاً عن الدين. وعدم الخروج من الدين هنا لا يعني الدعوة إلى إهمال الفروع، لأن رحمة الإسلام وبركاته ستتحقق بتطبيق الفروع.

الدين بأصوله وفروعه، يغطي جميع جوانب حياة المؤمن الروحية والمعنوية والمادية والفردية والاجتماعية، ولا يبقى أي جانبٍ من هذه الجوانب خارج الدين (رضا الله، وأوامره ونواهيه). ومن هنا لا يمكن أن يكون هناك توافق بين الإسلام واللائكية على الإطلاق. والمؤمنون مكلفون بتطبيق الدين في حياتهم كلها، قدر المستطاع، حتى لو كانوا مكرهين على العيش في ظل نظام لائكي.

وهذا هو الدين الذي نريد تعليمه للناس. وجميع الأفراد والمؤسسات والهيئات والمنظمات التي تخدم هذا الفهم للإسلام إخوةٌ، يتسابقون ويجب أن يتسابقوا في خدمة الدين متعاونين متضامنين، ويقوموا بدعوة المسلمين الذي انحرفوا عن هذا الخط الأم، والناس الذي لم يتشرفوا بعد بالإسلام، إلى الإسلام بالحكمة والموعظة الحسنة.

---

(1) أي مفتوحة على الاجتهاد. م.

6) الإسلام الرسمي المدني الصحيح، والإسلام الآخر غير الصحيح

إن الإيمان والعبادات والأخلاق، ومبادئ النظام الاجتماعي والقانوني والسياسي في الإسلام، واحدةٌ في الدين أو الأديان التي جاء بها جميع الأنبياء والمرسلين، والاسم المشترك لهذا الدين أو الأديان هو الإسلام.

كلما خضع الناس أفراداً ومجتمعاتٍ لتغيراتٍ طبيعية، أرسل الخالق عز وجل أنبياءه ورسله ليبلغوهم بتفاصيل الدين الذي أساسه واحدٌ، بعد تجديد جوانبه المفتوحة للتغيير الإيجابي، وأمرهم بالإيمان بهذا الدين والعيش بما يتوافق معه.

أما تغيير هذا الدين الإلهي والوحيد من أساسه وتنويعه، فهو ضلالٌ وانحرافٌ، ووضعٌ لدينٍ يقوم على تأليه البشر.

ولهذا السبب، فإن الحديث عن الإسلام، بوضع جملةٍ من الكلمات بعد كلمة "الإسلام"، على غرار "الخشن، الناعم، المعتدل، الحديث، الرسمي، المدني، ... يفتح الطريق لتصور الناس بأن هذا "الإسلام الوحيد" له أنواع.

والأمر الصحيح هو التوقف عن إضفاء ألقاب للإسلام من باب تنويعه، والتعامل بأوصاف "المسلم، وغير المسلم، والصالح، والفاسق، والمنافق، والتقي، والقوي والضعيف، والبائع لدينه بعرض من الدنيا، والمنحرف في سبيل مصالح فانية ..."، باعتبار الإسلام الدين الوحيد، أفراداً ومجتمعاتٍ.

وتسمية الإسلام الذي تمثله الدولة والتابعون لها بالإسلام "الرسمي"، وتسمية إسلام قسمٍ من الشعب الذي يخالف إسلام الدولة بالإسلام "المدني"، والزعم بأن الإسلام المدني هو الإسلام الصحيح، أمورٌ تضليليةٌ ينبغي اجتنابها، لأنها تستحضر في الأذهان تعدد الإسلام.

إن الإسلام الذي كانت الدولة تمثلها في زمن الخلفاء الراشدين، وفي العهود اللاحقة، وفي زمن الحكام الذي ساروا على خُطى الخلفاء الراشدين على قلتهم؛ هو الممثل الوحيد للإسلام القدوة الصحيح. والإسلامُ الذي ظهر نتيجة الآراء التي تتجاوز حدود الاجتهاد عند الناس وبعض القادة، في فترات متعاقبة، هو إسلام بشريٌ مختلَقٌ، يخالف "الإسلام الوحيد"، وبالتالي هو الإسلام الذي تمثله الدولة والمسلمون في تلك العهود.

واعتباراً من زمن معاوية بن أبي سفيان، بدأ نظام السلطنة والملك العاض الذي يخالف نظام الخلافة الذي ارتضاه الله تعالى لعباده، وانحرف الحكام في هذا النظام، والجمهور الموالي لهؤلاء الحكام، عن الإسلام الصحيح، والذين ثبتوا على الإسلام الصحيح في هذه الفترات، كانوا مجازفين بحياتهم أمام القتل والتعذيب، من أمثال الإمام الأعظم أبي حنيفة وتلاميذه؛ هم عباد الله الصادقون الصالحون. (ويبقى الإسلام واحداً، والناس أمامه بين ملتزم به، وغير ملتزم).

والنظام في بلدنا اليوم هو نظامٌ جمهوريٌّ لائكيٌّ ديمقراطيٌّ، فلا يمكن أن يكون هناك إسلامٌ رسميٌّ تمثله الدولة. والإسلام القائم نسبياً في الحياة الشخصية لحكام الدولة لا علاقة له بالمؤسسات الحكومية، ولا يمكن أن يكون له علاقة "بالدين الرسمي".

والإسلام الموجود في تركيا بعد إلغاء مادة "دين الدولة هو الإسلام" من الدستور هو الإسلام المدني، أي "إسلامية الشعب" أو التدين الخاص بالشعب. وهذه الإسلامية (وليس الإسلام) تنقسم بحسب تقييمات أهل العلم إلى "موافق للإسلام الصحيح الوحيد وغير موافق". وهذا يعني أن مقياس الإسلامية الصحيحة وغير الصحيحة ليس باعتبار تبعيتها للدولة أم للشعب، بل باعتبار موافقتها أو عدم موافقتها للإسلام الصحيح الوحيد.

الدولة اللائكية الديمقراطية في تركيا، تقترب من جميع الأديان والمعتقدات وأنماط الحياة في إطار حقوق الإنسان، وتعترف لهم بحقوق وحريات، وتقدم لهم الدعم والمساعدات. وتأسيسها لرئاسة الشؤون الدينية ومعاهد تعليم القرآن الكريم ومدارس الأئمة والخطباء وكليات الإلهيات، لتلبية متطلبات واحتياجات المسلمين، لا يجعل من هذه المؤسسات ممثلاً عن الإسلام الرسمي أو إسلام الدولة، ذلك لأن الدولة لائكية لا تقوم على الدين، وهذه المؤسسات موجودةٌ لخدمة إسلام الجمهور. وبالتالي فإن مقياس الصحة هو مدى توافقها مع "الإسلام الوحيد".

بقي علينا أن نطرح هذه الأسئلة الهامة: من هم الذين سيعرّفون ويصفون هذا الدين الإلهي الصحيح الوحيد؟ من هم الذين سيقيّمون الأديان الأخرى ويمنحونها

علاماتٍ من حيث هذا الوصف والتعريف؟ هل سيبقى الذين خرجوا عن هذا الوصف، والذين حصلوا على علامات متدنيةٍ، داخل الأمة أم خارجها، وكيف ستكون مواقفهم وتصرفاتهم تجاه بعضهم؟

1 - ما هو إسلام أهل السنة والجماعة؟

أهل السنة والجماعة واختصاراً أهل السنة، تعبيرٌ يشير إلى الذين يسيرون على خطى النبي ﷺ وأصحابه في مسائل الدين الأساسية.

والمقصود بالسنة المذكورة هنا هو تبني طريق النبي ﷺ المكلف بتبليغ الدين وبيانه، والذي سار عليه الصحابة في فهم وتبني مسائل الإسلام الأساسية. ومفهوم الجماعة هنا هم جماعة الصحابة الذين نقلوا الإسلام، بعباداته وعقيدته وجوانبه الأخلاقية والفقهية إلى الأجيال التالية، باعتبارهم أول من خاطبهم الوحي، (على الرأي الذي نرجحه على الرأي الذي يذهب إلى أنها الأكثرية الساحقة أو السواد الأعظم من المسلمين وعلماء الاجتهاد). وهذا الفهم في الحقيقة يتوقف عليه تعريف أهل السنة، وأنهم الذين يتبنون الطريق الذي سار عليه النبي ﷺ وأصحابه، في مسائل الدين الأساسية. والمقصود من "مسائل الدين الأساسية" الواردة في هذا التعريف هي المسائل التي تدخل ضمن مسمى "أصول الدين" التي يُعرف على وجه اليقين أنها من الإسلام.

وإلى جانب الآراء التي تتناول تحديد الطوائف السنية، يتم استعمال مصطلح "أهل السنة" في الكتب التي تتناول علم الكلام وتاريخ المذاهب، للإشارة عموماً إلى السلفية والأشعرية والماتريدية.

يمكننا فهم الأحكام الدينية التي وضعها الله تعالى فهماً صحيحاً من خلال معرفة مراد الله تعالى. لقد أنزل الله تعالى الوحي على أنبيائه، وكلّفهم ببيان الوحي وتطبيقه. والصحابة هم الجيل الأول الذين تلقوا الوحي من تبليغ خاتم النبيين والمرسلين ﷺ. ولا بد من اعتبار أفهام الصحابة وتطبيقاتهم ورواياتهم بشأن مسائل الإسلام الأساسية طريقاً يتماشى مع إرادة الله تعالى وسنة رسوله ﷺ في بيان الدين. ولذلك عمل المسلمون على اتباع هذا الطريق. ويرى علماء أهل السنة أنه من أجل

استنباط الأحكام الصحيحة من النصوص، والتوصل إلى حلول للمسائل الخلافية المبحوث عنها؛ يجب الانطلاق من الآيات المحكمات واضحة المعاني، والوقوف على بيان الأحاديث الصحيحة، والعمل على فهم الحديث الصحيح في ضوء تكامل النصوص، والأخذ بظاهر النصوص واتباع العقل للنقل، ما لم تكن هناك ضرورة نقلية وعقلية. وفي المسائل التي لا توجد فيها نصوصٌ، يجب القيام بالاجتهاد الذي ينسجم مع جوهر القرآن ومحتواه العام، من خلال اللجوء إلى مبادئ العقل الأساسية. لكن العقل لا يملك سلطة مستقلة في المسائل التي يوجد فيها نصٌّ وفي تحديد أسس الدين الأساسية، ولا يمكن منح العقل صلاحية مستقلة. وتباينت آراء المذاهب الاعتقادية والمبادئ التي بقيت خارج هذه المبادئ الأساسية التي تبناها أهل السنة، وأبدت اختلافات بسيطة بحسب ظروف العصر، وشكلت المجموعات الموجودة في بنية أهل السنة.

ترد في المصادر الخاصة بعهود الإسلام الأولى آراءٌ تميز مذهب أهل السنة عن المذاهب الأخرى، نذكر منها على سبيل المثال: "الاعتراف بشرعية الخلفاء الراشدين، والإيمان بأن العمل والإيمان متلازمان لا ينفصلان، والقول بأن القرآن الكريم كلام الله تعالى، وبأنه غير مخلوق، والإيمان بأن كل شيء يقع حسب القدر الإلهي، وبتحقق الصفات الإلهية، وبأزلية هذه الصفات، وبإمكانية رؤية الله تعالى في الآخرة".

بذلك نكون قد قدمنا ملخصاً عن مبادئ الإسلام الصحيح وعن صفات الإسلام الصحيح التي كانت تميزه عن غيره في العهود المبكرة.

2 - العاجزون عن الحفاظ على فهم أهل السنة للإسلام:

هناك أفهام وتطبيقات خاطئة برأي أهل السنة، برزت في عهود لاحقة، نذكر منها اثنين ضمن "المسائل الإسلامية" الهامة في وقتنا الحالي، وهما:

1. الفهم الخاطئ بخصوص نطاق الدين (مسألة ما إذا كان الدين يغطي جميع مناحي حياة المسلمين أو لا).

2. الانحرافات ذات الصلة بصلاحيات وخصائص الطرق والجماعات والأحزاب وزعمائها.

عند النظر في مصادر الإسلام الملزِمة التي لا تتغير (القرآن والسنة)، وفي التطبيق الذي امتد إلى أبواب العصرين الأخيرين الذين ظهر فيهما البدعة التي تنادي بضرورة فصل الدين عن أمور الدنيا والسياسية، تظهر هذه الحقيقة التي لا شك فيها: إن المسلم يهتدي بتعاليم الإسلام في جميع نواحي حياته، بدءاً من الزي وآداب الخلاء إلى التشريع والقضاء والتنفيذ والقانون والأخلاق والفنون، ولا توجد في حياته ناحية مستقلة منفصلة عن الدين. والأمور المباحة في حياته يحددها الإسلام، وليست متروكة لعقل المسلم وشهواته. والذين لا يؤمنون اليوم بهذا المبدأ لا يندرجون ضمن أهل السنة.

الإسلام دين التوحيد، وهذا يعني أنه "لا إله إلا الله وحده، ولا نعبد إلا إياه مخلصين له الدين، وأن النصر من عنده سبحانه". ولا يوجد أحدٌ معصوم من الخطأ والمعاصي غير النبي ﷺ، وهو وحده محل القدوة والتأسي. والصحابة والتابعون والعلماء والصالحون والأولياء غير معصومين عن الخطأ والمعاصي، وأقوالهم وأعمالهم تعرض على الكتاب والسنة، ولا يمكن الاقتداء بأقوالهم وأفعالهم إلا بمقدار ما يوافق الكتاب والسنة. وكما قال الإمام الرباني: "إذا رأيتم الرجل يطير في الهواء ويمشي على الماء ويعلم ما في الصدور، فاعرضوا أمره على السنة، فإن كان في أقواله وأفعاله ما يحيد عنها قيد شعرة، فاعلموا أنه حبله متروك على غارب هواه ابتلاءً، وقد أعطي هذا التمكين امتحاناً للمؤمنين؛ هل يتبعون هذا المشعوذ أم السنة"[1].

وهكذا يبقى من يعتقد ويؤمن بأن شيخه ومرشده وزعيمه لا يأثم ولا يخطئ، وأن أقواله وأفعاله لا تقبل النقاش ولا تحتاج لعرضها على الكتاب والسنة؛ خارج أهل السنة (الإسلام الصحيح).

3 - وظيفة الدعوة (خدمة الدين):

يتعين على كل مسلم، لا سيما العلماء والمؤمنون الصالحون، أداء هذا الواجب، استناداً على المعلومات الصحيحة، باتباع الأسلوب والطريق الأمثل، ابتداء من نفسه، دون أن يسأل على ذلك أجراً.

(1) لم أعثر على النص الأصلي، والنص المثبت هنا ترجمة من النص التركي. م.

والدعوة هنا يمكن أن تكون "نشر الإسلام، أو ممارسة الإسلام، أو التربية والتعليم الديني".

وقلنا "كل مسلم". وهذا يعني أنه لا يوجد في الإسلام قاعدةٌ تخص الدعوة بأشخاصٍ معينين ومميزين، ولا يوجد "رجال دين" في الإسلام، وكل مسلم يمكنه أن يقوم بالدعوة إلى الدين ويقدم التربية والتعليم الديني، ضمن إمكانياته وقدراته.

وقلنا "استناداً إلى المعلومات الصحيحة". المعارف الصحيحة يمكن الحصول عليها من العلماء الذين يعرفون الدين ممن ظهرت أهليتهم بين أقرانهم، وذلك من خلال أعمالهم الشفوية (الحوارات والمجالس والاستشارات والأسئلة ...) والمطبوعة (الكتب والمقالات وغيرهما). وكل مسلمٍ حصل على المعلومات الصحيحة من هذه المصادر يمكنه أن يستعمل هذه المعلومات في الدعوة إلى الله تعالى. واستعمال المعلومات التي لم يتم الحصول عليها من المصادر الصحيحة يمكنها أن يفضي إلى أخطاء كثيرة.

وقلنا: "متبعاً الأسلوب والطريق الأمثل". وقد بين الله سبحانه ذلك بأبلغ وصف، هذه القاعدة في قوله سبحانه: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ۖ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾[1].

في كتابنا "سبيل القرآن / Kur’an Yolu "، فسرنا هذه الآية الكريمة على النحو الآتي:

"تلخص الآية الأساليب الرئيسية في دعوة الناس من مختلف المستويات، إلى الدين عامة، بالجدال (النقاش) العلمي والفكري عموماً، والتربية والتعليم على وجه الخصوص. و"الحكمة" الواردة في هذه الآية عند العلماء والمفكرين المسلمين في العهود المتأخرة، وفي مقدمتهم ابن رشد، تقابل "البرهان" في المنطق الكلاسيكي، و"الموعظة" تقابل الخطابة، و"المجادلة" تقابل الجدل. وفي هذه الآية يقول فخر الدين الرازي: "لَمَّا ذَكَرَ اللَّهُ تَعَالَى هَذِهِ الطُّرُقَ الثَّلَاثَةَ وَعَطَفَ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ، وَجَبَ أَنْ تَكُونَ طُرُقاً مُتَغَايِرَةً مُتَبَايِنَةً، وَمَا رَأَيْتُ لِلْمُفَسِّرِينَ فِيهِ كَلَاماً مُلَخَّصاً مَضْبُوطاً"، ثم

(1) النحل، 125.

يقدم هذه المعلومات الموجزة: "اعْلَمْ أَنَّ الدَّعْوَةَ إِلَى الْمَذْهَبِ وَالْمَقَالَةِ لَا بُدَّ وَأَنْ تَكُونَ مَبْنِيَّةً عَلَى حُجَّةٍ وَبَيِّنَةٍ"، ثم يبين أن الحجج تنقسم إلى ثلاثة أقسام: "أَوَّلُهَا: الْحُجَّةُ الْقَطْعِيَّةُ الْمُفِيدَةُ لِلْعَقَائِدِ الْيَقِينِيَّةِ، وَذَلِكَ هُوَ الْمُسَمَّى بِالْحِكْمَةِ، وَهَذِهِ أَشْرَفُ الدَّرَجَاتِ وَأَعْلَى الْمَقَامَاتِ ... وَثَانِيهَا: الْأَمَارَاتُ الظَّنِّيَّةُ وَالدَّلَائِلُ الْإِقْنَاعِيَّةُ، وَهِيَ الْمَوْعِظَةُ الْحَسَنَةُ. وَثَالِثُهَا: الدَّلَائِلُ الَّتِي يَكُونُ الْمَقْصُودُ مِنْ ذِكْرِهَا إِلْزَامَ الْخُصُومِ وَإِفْحَامَهُمْ، وَذَلِكَ هُوَ الْجَدَلُ. ثُمَّ هَذَا الْجَدَلُ عَلَى قِسْمَيْنِ: الْقِسْمُ الْأَوَّلُ أَنْ يَكُونَ دَلِيلاً مُرَكَّباً مِنْ مُقَدِّمَاتٍ مُسَلَّمَةٍ فِي الْمَشْهُورِ عِنْدَ الْجُمْهُورِ، أَوْ مِنْ مُقَدِّمَاتٍ مُسَلَّمَةٍ عِنْدَ ذَلِكَ الْقَائِلِ، وَهَذَا الْجَدَلُ هو الجدل الواقع على الوجه الأحسن. والقسم الثَّانِي: أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الدَّلِيلُ مُرَكَّباً مِنْ مُقَدِّمَاتٍ بَاطِلَةٍ فَاسِدَةٍ إِلَّا أَنَّ قَائِلَهَا يُحَاوِلُ تَرْوِيجَهَا عَلَى الْمُسْتَمِعِينَ بِالسَّفَاهَةِ وَالشَّغَبِ وَالْحِيَلِ الْبَاطِلَةِ وَالطُّرُقِ الْفَاسِدَةِ، وَهَذَا الْقِسْمُ لَا يَلِيقُ بِأَهْلِ الْفَضْلِ إِنَّمَا اللَّائِقُ بِهِمْ هُوَ الْقِسْمُ الْأَوَّلُ، وَذَلِكَ هُوَ الْمُرَادُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: "وَجادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ" فَثَبَتَ بِمَا ذَكَرْنَا انْحِصَارُ الدَّلَائِلِ وَالْحُجَجِ فِي هَذِهِ الْأَقْسَامِ الثَّلَاثَةِ الْمَذْكُورَةِ فِي هَذِهِ الْآيَةِ". ثم يذكر أن الله سبحانه قصر الدعوة في هذه الآية على النوعين الأولين: "لأن الدعوة إذا كَانَتْ بِالدَّلَائِلِ الْقَطْعِيَّةِ فَهِيَ الْحِكْمَةُ، وَإِنْ كَانَتْ بِالدَّلَائِلِ الظَّنِّيَّةِ فَهِيَ الْمَوْعِظَةُ الْحَسَنَةُ، أَمَّا الْجَدَلُ فَلَيْسَ مِنْ بَابِ الدَّعْوَةِ، بَلِ الْمَقْصُودُ مِنْهُ غَرَضٌ آخَرُ مُغَايِرٌ لِلدَّعْوَةِ، وَهُوَ الْإِلْزَامُ وَالْإِفْحَامُ فَلِهَذَا السَّبَبِ لَمْ يَقُلْ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَالْجَدَلِ الْأَحْسَنِ، بَلْ قَطَعَ الْجَدَلَ عَنْ بَابِ الدَّعْوَةِ تَنْبِيهاً عَلَى أَنَّهُ لَا يحصلُ الدَّعْوَة، وَإِنَّمَا الْغَرَضُ مِنْهُ شَيْءٌ آخَرُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ"[1].

وفي كتابنا المرشد في حياتنا، يقول الله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ كَبُرَ مَقْتاً عِندَ اللهِ أَن تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾[2].

وهاتان الآيتان تشيران بوضوحٍ إلى وجوب وجود تكاملٍ وتماسكٍ وتطابقٍ بين أقوال وأفعال الأشخاص (الدعاة) الذين يقدمون التربية والتعليم الديني ويعظون بالحق والإحسان.

وفي وصف النبي ﷺ يقول الله تعالى في محكم تنزيله: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولاً

(1) الرازي، فخر الدين، التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 3، ج 20، ص 286، 287.
(2) الصف، 2-3.

مِّنكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ. فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ﴾[1].

من هذه الآيات القرآنية نتعلم الحقائق الآتية:

1. إن الله تعالى اصطفى نبينا ﷺ وجعل فيه مزايا خاصة، ولكنه مثلنا شخصٌ من جنس البشر.

2. لم يكتف النبي ﷺ بتلاوة الكتاب المرسل به وتعليمه للآخرين، بل زكّى أمته أيضاً، وأنشأ إنساناً كاملاً من بشرٍ عادي، وقام بتربية نفس المؤمن، وجعل من حياته قدوةً يعلم المؤمن من خلالها كيف يذكر الله وكيف يحظى بأن يذكره الله تعالى.

3. ينبغي على المؤمنين المشتغلين "بالدعوة إلى الله وتقديم التربية والتعليم الديني" الذي هو من أهم سننه عليه الصلاة والسلام، أن يبدؤوا بأنفسهم، ويجتهدوا في سبيل الكمال الذي وصل إليه الصحابة، بفضل تعاليم النبي ﷺ، وأن ينقلوا هذا الإرث الذي لا يقدر بثمن إلى الآخرين، قدر استطاعتهم.

أذكر أن شخصاً يسيرَ الحالِ لم يعرف الجوع والبرد، أمسك بفتاة صغيرة وهي تسرق لحاجةٍ، وعاتبها: "ألا تخجلين؟". فأجابته إجابةً لا تزال تكوي فؤادي وتدمِع عيني. قالت: "لا أخجل لأني أشعر بالجوع والبرد".

لو أخذ معلم الأخلاق هذا الذي أراد تربية الفتاة الصغيرة حتى لا تعود للسرقة بيدها، قبل أن يسألها سؤالاً في غير محله، وسد حاجتها سابقاً، وعاملها بالرأفة بعد ارتكابها جريمة السرقة واضعاً بالحسبان السبب الذي حملها على السرقة، وأطعمها وألبسها حتى يذهب عنها البرد وتشعر بالدفء، ثم قال لها: "عندما تحتاجين شيئاً لا تسلكي هذا الطريق الخاطئ، بل تعالي إلي. اعتبريني بمثابة أب أو أخ أو عائلة لك"؛ لَتحقَّق "التطابق بين أقواله وأفعاله"، وازدادت فرصة نجاحه في تربية الفتاة الصغيرة.

إن تعاطف صاحب الدعوة الذي يريد دعوة شخصٍ أصاب الخلل عقيدته وأعماله

(1) البقرة، 151-152.

وأخلاقه بسبب الظروف التي تربى فيها والأوضاع التي يعيشها إلى الإسلام، ومعاملته بالرأفة وليس بالكراهية، وتوقفه لوهلة وهو يفكر قائلاً: "ماذا كنت أفعل لو كنت في مكانه"، وتأسيس التطابق بين قوله وفعله "المحتمل"، وبين قوله ونشاطه التربوي الحالي، سيزيد من فرص نجاحه في الدعوة والتربية والتعليم.

وقلنا: "دون أن يسأل على ذلك أجراً":

في عصور الإسلام الأولى، لم يكن الأشخاص الذين يعلمون الناس أمور دينهم ويقتدي بهم الناس في عباداتهم، يتقاضون أجرة مقابل هذه الخدمات، ولم تكن الأجرة التي تؤخذ مقابل هذه الخدمات تُعتبر حلالاً، وكان الذين يتفرغون لخدمة الدين يؤمّنون معيشتهم من خزينة الدولة. ومنهم من كان يمارس التجارة والزراعة بالقدر الذي يكفيه لكسب العيش، ثم يقضي ما تبقى من وقته في خدمة الدين دون أن ينتظر أجراً أو منفعة.

هذا الحكم والتطبيق له سببان هامان:

1. الخدمات على غرار الدعوة إلى الدين، وتقديم التربية والتعليم الديني، والإمامة، والإفتاء، هي "عبادات". والعبادات يتم أداؤها لنيل رضا الله تعالى وحده، ولا يرجى بها منفعة ولا مقصدٌ ولا رضًا أو أجرٌ آخر.

2. الإسلام لا يأمر المسلم بالزهد في الدنيا بصورة تامة، ولكنه يسخر الدنيا للإنسان ولا يسخر الإنسان للدنيا. ثم إن الدنيا المسخرّة للإنسان، وكذلك نفسه، ليست ملكاً له، بل ملك لله تعالى. وقد خلق الله تعالى الإنسان، وهيأه بقابلية السلوك نحو الكمال، وجعل الإنسان "وكيلاً وأميناً" على الدنيا التي هي ملك لله تعالى. وبين الله في كتابه (الوكالة والتفويض) كيف يستعمل الإنسان (الوكيل) هذه الدنيا التي وضعها أمانة بين يديه.

لكن الناس (بما فيهم المؤمنين) نسوا الوكالة والتفويض، وأصبحوا يتعلقون بالدنيا، ويطمعون بالحصول على ما ليس بأيديهم، ويهدرون "وجودهم" ويفنون "عمرهم" الذي هو أغلى أمانة لديهم، في سبيل أشياء تافهة، والأسوأ من ذلك أنهم صاروا يعبدون الدنيا والمال عمداً أو بغير عمد بسعيهم وراء متاع الدنيا دون الالتزام بأوامر الله تعالى.

عباد الله المخلَصون لا ينسون الموكّل (الله تعالى) والوكالة (كتاب الله تعالى)، ويعرفون التمييز بين الباقي والفاني، والقيّم والرديء، والغاية والوسيلة، ويتحرون الحلال في كسب مال الدنيا الضروري لأن يعيشوا عباداً صالحين في الحياة الدنيا، ولكنهم لا يفنون حياتهم لكسب مال الدنيا، ولا يقصّرون في عبوديتهم حتى حينَ يكسبون ما يكفيهم لسد الرمق والبقاء على قيد الحياة، ويخصصون قسماً كبيراً من عمرهم لخدمة الدين، لأنهم يعدون أنفسهم مكلفين بتحقيق سعادة جميع الناس في الدنيا والآخرة.

وإذا تقاضى هؤلاء المؤمنون أجرةً (منفعة دنيوية) من الذين قدموا لهم الخدمات الدينية، فإنهم ينحدرون إلى تقدير العبادة بتلك القيمة المادية، بل يبلغ بهم الحال إلى تقديم مال الدنيا على رضا الله تعالى. وبذلك يتساوى الآخذ والمعطي في التقصير، ولا يبقى هناك دعوة ولا خدمة ولا تربية وتعليم ديني فعال.

والذين ترفعوا عن ذلك، استطاعوا أن يقولوا بلسانهم وحالهم: وما قيمة الأجرة والمنفعة التي تقدمها لي أو تعرضها علي حتى أستبدلها برضا الله تعالى، نعم هؤلاء كانوا مشاعل الهداية الذين حملوا هذا الدين الأسمى إلى ربوع العالم المختلفة. وفي هذا السياق، ينبغي أن أذكر العبارة التي ترددت على ألسنة الأنبياء والمرسلين دائماً: "وَمَآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ ۖ إِنْ أَجْرِىَ إِلَّا عَلَىٰ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ".

وفي يومنا هذا، يمكن تسيير "الخدمات الدينية دون انتظار منفعة من آخذ الخدمة" من ثلاثة أبواب:

1. تقاضي راتب من ميزانية الدولة. والذين توظفهم الدولة لتسيير الخدمات الدينية يجب عليهم تخصيص وقتهم كله للقيام بهذه الخدمات.

2. تغطية النفقات من إيرادات الأوقاف التي يبنيها المسلمون الأغنياء ومن التبرعات المقدمة للأوقاف التي يتم بناؤها لهذا الغرض.

3. مشاركة المسلمين في تقديم الخدمات الدينية (الدعوة، التربية والتعليم الديني، ممارسة الدين والحفاظ عليه) على سبيل التطوع في سبيل الله تعالى، كلما أتيحت لهم الفرصة، بأن يخصصوا جزءاً من وقتهم لذلك، وبشرط أن يتصرفوا كمسلمين صالحين أثناء أداء أعمالهم ووظائفهم، على اختلاف أنواعها.

خامساً: هويتنا على أبواب القرن الواحد والعشرين[1]

1) المدخل: (المعاصَرة، التغريب، التتريك، الأسلمة، الأصولية والتكيّف)

قبل الانتقال إلى الموضوع الأساسي، في هذه المقالة التي خصصناها للتفكير وتبادل الآراء بشأن العناصر التي تحدد مجتمعنا في قرنٍ جديدٍ سندخلها بعد أربعة أعوامٍ من حيث التاريخ والتقويم (والقرن الأول من الألفية الثالثة من حيث ترتيب العصور)، وتميزنا عن غيرنا، والخدمات والقيم التي سنقدمها لمجتمعنا وللإنسانية باعتبارناً قوماً (أو بنيةً أخرى)، ينبغي إلقاء الضوء على بعض المفاهيم، والقيام بتقييماتٍ حول العصور الماضية والعصر الذي شارف على القدوم. والمفاهيم التي ينبغي إلقاء الضوء عليها من حيث موضوعنا هي: المعاصَرة، التغريب، التتريك، الأسلمة، الأصولية والتكيّف.

المعاصَرة: من الواضح أن هذه الكلمة لا تعني "مشاركة نفس الزمان المادي"، لأن المجتمعات التي تشاركه يتم إخضاعها لتصنيفات على غرار "عصرية وغير عصرية وبدائية وتقدمية". بل المعاصَرة تعني مواكبة ثقافة أو حضارة بعينها ومشاركة قيمها التي أصبحت معيارية. والشريحة التي تصف نفسها بأنها "تقدمية، عصرية، تنويرية" تستعمل المعاصَرة بهذا المعنى.

التغريب: وهذا يعني خروج المجتمعات (في عصرنا) من ثقافتها وحضارتها الخاصة بها، ودخولها أوساط الثقافة والحضارة التي تمثلها أمريكا الشمالية وأوربا الغربية، والتصرف كما لو أنها واحدة من الشعوب الغربية. وعند وضع المجتمعات الغربية نصب الأعين من الناحيتين النظرية والعملية، يبدو هذان المفهومان (المعاصَرة والتغريب) مختلفين من حيث الدلالة والمعنى، لكنهما بمعنى واحدٍ من حيث المجتمعات الشرقية والجنوبية، و"المعاصرة – بهذا المعنى – تعني التغريب".

التتريك: هي هدف القومية التركية. ولا يمكن في واقعنا المعاصر الحديث عن مفهوم الشعب الذي يمثل مسقط الرأس والدم الصافي (العِرْق) مقياساً للانتماء

(1) تاريخ كتابة المقالة 1996. م.

إليه، ولا عن مبدأ التتريك، ولا عن ممثلين لمثل هذا المبدأ. فعندما يخرج العنصر البيولوجي من تعريف الهوية التركية، يبقى التاريخ والثقافة والجغرافية (الوطن) والاقتصاد، والمشاعر والعواطف التي تولدها هذه العناصر. فهناك في يومنا شريحة واحدةٌ على الأقل تعرّف الهوية التركية وهدف القومية التركية بأنها حماية وتطوير الشعوب والقيم الوطنية التي تنسجها العناصر المذكورة أعلاه باعتبارها العناصر التي تحدد الهوية التركية.

الأسلمة: وهي الجهود التي يبذلها العلماء الإصلاحيون (الذين يعرفون بالمجدِّدين) باسم (التجديد) في العصور التي لا تشكل فيها الأيديولوجيات المنافسة موضوع حديث. والمقصد من الهوية الإسلامية أو الأسلمة هنا هو تطهير الإسلام من العناصر الدخيلة الواردة من المجتمعات والثقافات الأجنبية، والتي لا توافق مبادئ الإسلام، والعودة بالإسلام إلى عهده الأول حيث الصفاء والنقاء. والمقصود من الأسلمة التي أصبحت أيديولوجيةً بعد استيلاء المجتمعات والثقافات الأجنبية على العالم الإسلامي هو اكتساب المجتمعات المسلمة استقلاليتها، وتطبيق الإسلام باعتباره نظام حكمٍ في المجتمعات المستقلة، في المجالات السياسية والاجتماعية والقانونية والاقتصادية والثقافية والأخلاقية وسائر المجالات الأخرى، وتأمين وحدة هذه المجتمعات لتشكل أمة واحدة.

الأصولية والتكيُّف: عبارة عن مصطلحاتٍ إطاريةٍ نشأت بفعل صراع الأيديولوجيات المتعارضة. فالأصولية اسمٌ يطلق على برنامج أو توجّه يقصي الأيديولوجيات والأنظمة والثقافات الأخرى، ويقوم على أساس القيم والثقافات الأصلية. أما التكيُّف أو المواءمة فيأتي بمعنى التوافق مع الأيديولوجيات والثقافات الأخرى بدلاً من الإقصاء، والعمل بمبدأ سدِّد وقارب.

وبما أن المقصود من "الحداثة" و"المعاصرة" – اللتين أصبحتا بمثابة كلمة سحرية ترفع الحاجة إلى البراهين عندما تتبادر للأذهان وتصمت الاعتراضات عندما تُذكر – هو مواكبة العصر، والحصول على القيم المعيارية المعاصرة، وبلوغ المستوى المتوخى فيها؛ فإن بيان هذه التعابير الضبابية والكشف عن محتواها، أصبح شرطاً أولياً لبناء الحكم عليها. فالخصائص التي تميز العصر الأخير

الذي أوشك أن ينقضي هي: العقلانية والعلم والتكنولوجيا والمعلوماتية والاتصالات الرقمية والذكاء الاصطناعي والتقدم والتنمية وحقوق الإنسان والديمقراطية، والدخول بالتالي في القرن الواحد والعشرين بشعارات "النسبية والليبرالية والتعددية والعولمة والسلام ...". ومن أجل معرفة ما تعنيه كل هذه القيم بالنسبة للبشرية، ومعرفة محاسنها ومساوئها، وكيفية تأثيرها على سعادة وتطور بني البشر، ومن أجل رؤية ما سيأتي به القرن المقبل، إذا ما تم السير في هذا الطريق، أرى أنه من المفيد الإسهاب في بعض النقل عن المفكرين والمحللين الغربيين.

2) الغرب المعاصر والقيم الغربية والنظام العالمي

1 – القيم:

"إنه ما من شك أن المسلمين الذين تم استعمارهم لوقتٍ طويلٍ محقون في رغبتهم بالتخلص من القوانين وأنماط الحياة التي فُرِضت عليهم من قبل المحتلين القدامى، لأن فهم الإنسان والعالم الذي ظهر من هذه القوانين لا يتعارض فقط مع الفهم الوارد في القرآن الكريم، بل يجر الغرب ذاته أيضاً إلى الإفلاس الأخلاقي. فهذه القوانين الغربية تستبعد الالتجاء إلى الله، وبالتالي جميع القيم المطلقة بشكل مبدئي، فلا يجتمع بيان حقوق الإنسان مع تكرار واجبات الإنسان. ثم تتحرك من الأفراد، وتزرع بينهم اتفاقية مجتمعٍ، اتفاقية تخدع المجتمع الذي يهيمن عليه تفاوت القوة والثراء. وإنها لحقيقة أن الإلحاد والفردانية هما أيضاً نقيضان لقيم الإسلام الأساسية المتمثلة في الوحدة والمحبة. هذه القوانين .... قوانين غريبة تماماً عن البشر الذين لم يصِبْهم الفساد ... لأن المجتمع الذي لا يأخذ الله تعالى وقيمه المطلقة في الاعتبار، والفرد الذي لا يعتبر نفسه مسؤولاً عن جميع البشر، ينتمي إلى نوعٍ أدنى من نوع الإنسان"[1].

"إن أول خطيئة ارتكبتها (الإنسانية العلمانية) هي إبعاد الإنسان عن الرب، وثناؤها على حرية العقل والإرادة والغرائز ضد الدين وتعاليم الرب. ... للإنسانية

(1) غارودي، بيبلوغرافيا القرن العشرين، ترجمه إلى التركية: أحمد زكي أونال، ص 254.

العلمانية مظهرٌ ازدواجيٌ: أحدهما على الصعيد المجتمعي، حيث تقيد حرية الفرد الذي تخنقه بالصعوبات القضائية والبيروقراطية التي ليس لها أي غرض آخر سوى زيادة سلطة الدولة، والآخر على المستوى الأخلاقي، حيث تدعو إلى الحرية التي تفقد قيمتها بالفوضى والفسوق"[1].

"الفن من أجل الفن؛ أي فن ليس له أي رسالة بشرية أو إلهية، ويشارك في كل الأعمال التجارية كما هو الحال في جميع الموضات"[2].

"ربما كان لعالم التسعينيات الذي يوصف بالتعددية والفوضى الأخلاقية مشاكل كبيرة لا يمكن حلها بالأفكار الحداثية القديمة والقياسية. لا يمكن التأكيد بأية حال ما إذا كانت الحلول العلمانية والعقلانية نافعةً، حتى في أوربا والولايات المتحدة. يقدم الحاضر والمستقبل للإسلام فرصاً وتحديات"[3].

"لقد أصبحت الثقافة من النوع الغربي وضعيةً في العلوم بجميع اعتباراتها، وعدميةً في الفن والأدب، بسبب تقادم الكنائس المسيحية التي أصبحت عاجزةً عن توجيه العلوم وبناء العدالة الاجتماعية، رغم جهود المسيحيين. في كلتا حالتيها، لا يمكن لهذه الثقافة أن تعين الناس على إيجاد معنى لحياتهم وتاريخهم. ولذلك، تتسبب الثقافة الغربية، بمخارجها وعنفها، في حصول الفردانية وإقامة "توازنات إرهابية" بين الشعوب ... يقع الاتصال من النوع الغربي (الإعلام الجماهيري) تحت ضغط وهيمنة مخاوف المكاسب التجارية في الغرب وفي البلدان التي تحاكي الغرب. الاتصال من النوع الغربي يعني استغلال مواضيع العنف أو الجنس الخالي من الحب أو العنصرية الصارمة والتحيز"[4].

2 - الفلسفة والعلم:

في هذ القرن، شهدنا انقطاعاً عن جذريْن اثنين:

انقطاعٌ (في مسيرة الفلسفة والعلم) شهدناه بداية مع الحربين العالميتين اللتين

---

(1) غبيل كَبَل، انتقام الرب، الترجمة سلمى قرمز، ص 164. للمقارنة انظر: غارودي، المرجع السابق، ص 139.
(2) غارودي، المرجع السابق، ص 270.
(3) جون أوبيرت فول، الإسلام، ترجمه إلى التركية: أيدن وشيشمان ودميرخان، ص 16.
(4) غارودي، الإسلام ومستقبل الإنسانية، ترجمه إلى التركية: جمال أيدن، ص 151.

وقعتا لأول مرة في تاريخ البشرية، ووضَعت فيهما هيمنةُ القوى الاستعمارية الأرضَ كلها في ألسنة اللهب .... إلى ظهور الاستعمار وهو يلفظ أنفاسه الأخيرة تحت وطأة الحريات التي انتُزِعَتْ بالقوة والدماء، وانتشرت من الهند إلى الصين ومن إندونيسيا إلى فيتنام والجزائر، والديكتاتوريات التي تم فرضها قسراً في أمريكا اللاتينية. فما الذي نتج بعد هذه الضحية الأولى للعصر الجديد الذي أدَّى إلى محو آثار الحياة في الأرض، وإزالة ملحمة بشريةٍ تمتد بتاريخها إلى ثلاثة ملايين عامٍ، وما الذي نتج عن هذه التراجيديا الحياتية والمراحل التي قطعتها الفلسفة الغربية منذ آلاف السنين؟ لا شيء! ولم يبق من النار أي انعكاس، ولم يبق منها سوى العدمية وشكوكها وحيرتها، ولم تكن لهذه التراجيديا أي مساهمة، ولم تقدم أية جهودٍ للإجابة عن أسئلة الناس"[1].

"الانقطاع الثاني نجَمَ عن تغيّر العلوم بشكلٍ جذري. فالمفاهيم الأساسية التي كانت تستند إليها الفيزياء الكلاسيكية منذ عهد غاليليو وديكارت والهندسة والفلسفة منذ عهد إقليدس، أصبحت غير صالحةٍ في بداية القرن العشرين، خلال أقل من ثلاثة عقود، إثر نشر مقالتين لأينشتاين حول النسبية (1905 و1915)، ونشوء نظريات فيزياء الكم ما بين عامي (1910 و1925) على يد نيلز بور ودو بروي وبلانك وهايزنبرغ"[2].

"وأدى إفلاس القواعد التقليدية للعلوم الغربية الكلاسيكية إلى وفرة في نظريات المعرفة. فَوَرَثَة الثورة الكانطية التي كانت منطلَقَ تدمير الفلسفة الأفلاطونية، عادوا عموماً وقد أصابهم الاضطراب، إلى بدايات السفسطات الإغريقية القديمة، بناء على فلسفةٍ معاكسةٍ لا تحتوي على أي أثرٍ للابتكار أو الفلسفة أطلقوا عليها "الفلسفة الجديدة ‹›، وانطلاقاً من بنيويةٍ قائمةٍ على عباراتٍ مكررةٍ مبنيةٍ على براغماتيةٍ تجريبيةٍ منطقية وواقعيةٍ مختزَلةٍ إلى خطاب"[3].

"...الفلسفة الغربية المعاصرة لا تحمل وظيفة تنويرنا بمعنى موتنا وحياتنا،

---

(1) غارودي، بيبلوغرافيا القرن العشرين، ترجمه إلى التركية: أحمد زكي أونال، ص 51.
(2) غارودي، المرجع السابق، ص: 51 و154.
(3) غارودي، المرجع السابق، ص: (54-55).

ولا تؤدي وظيفة حل المشاكل الناجمة عنهما. إنها تقنية مفهومٍ ضيقٍ، يكتفي بالتقليد الغربي دون غيره، ويهمّش عن قصدٍ معارف جميع العوالم الأخرى التي اختزلها السياسيون في مفهوم "العالم الثالث"، أي يهمّش عن قصدٍ جميع الثقافات التي لا تنتهي إلى التصنيع والتقدم الأعمى، والتي لم تتحول إلى "إلهٍ خفيٍّ" غير إنسانيٍّ، أي إلى إلهٍ وحشيٍّ عديم الرحمة، يطلب المزيد من ضحايا البشر، وقرابين التسلُّح المتهور غير المنضبط، والاستعمار، والحروب التي تندلع إبان الاستعمار، والأنظمة المعرفية الشمولية التكنوقراطية التي تعمل على السيطرة على جميع جوانب الحياة أو تدمّرها"[1].

"بما أن العلوم التعليمية[2] (instructional) لا تعنى بالحقيقة الكليّة، بل تعنى فقط بأجزاء أو جوانب الحقيقة التي يمكن من خلالها الحصول على نتائج، فإنه من المناسب الحكم عليها بنتائجها فقط. والادعاء بأن العلم يكشف الحقيقة، وأنه ينتج معلومات قطعية ثابتة يمكن الوثوق بها ويمكن إثباتها علمياً، وأن هذه القدرة الوحيدة التي يمتلكها العلم تجعله في موقع أعلى من بقية الفعاليات البشرية؛ يحتاج إلى بعض البحث الدقيق. قد يكون لدينا عدد كبير من النظريات المختلفة، ولكن هل يمكن إثبات أي منها؟ فالإثبات في العلوم الوصفية (أو الإحصائية) مستحيلٌ. فقد تتضمن هذه العلوم تصنيفات وانتظامات ملحوظة وتكهنات ونظريات بدرجات متفاوتة من المعقولية. فالإثبات العلمي موجودٌ في العلوم التعليمية بصورةٍ محدودةٍ، لأنه لا يمكن إثبات إلا ما فعلناه بأنفسنا وأدركناه بعقولنا ولمسناه بأيدينا، فعقولنا يمكنها أن تبدع في الهندسة أو الرياضيات أو المنطق، ويمكننا بالتالي إعطاء تعليمات عملية، ونشكل بذلك دليلاً. بالمثل، يمكن لأيدينا أن تجتاز بنجاحٍ العديد

(1) غارودي، المرجع السابق، ص: (50–51).

(2) يفهم من سياق النص أن المقصود هو التمييز بين العلوم المادية (الفيزيقية) التي يمكن ملاحظتها واستقراء تطوراتها، ومتابعتها بالاستقراء التجريبي، والتوقعات النظرية لتفسير الظواهر، وبين العلوم العقلية ومصادر المعرفة الأخرى التي تستند إلى الحكمة والنبوة (الميتافيزيقيا). والنتائج التي يتم التوصل إليها بالعلوم المادية تبقى ظنية في جوانبها المجهولة التي لم تدخل بعد في إطار العلم، ولا يمكنها بالتالي الحكم على الأفكار المتشكلة حول المعرفة الميتافيزيقية، ولا إصدار تصور عام قطعي للوجود، وتعجز عن تقديم إجابات شافية لحقيقة الحياة والموت وتساؤلات الإنسان المنبثقة عنها. م.

من العمليات المادية التجريبية، ويمكننا بالتالي أن نعطي تعليمات حول كيفية الوصول إلى النتائج التي تم تحديدها مسبقاً، ويمكن بذلك تحقيق الإثبات. ولا يمكن تحقيق إثبات لا يستند إلى تعليمات"[1].

"إن تعليم التطور المعاصر باعتباره التعليم الأشد تأثيراً في العصر الحديث ... ينتمي أيضاً إلى العلوم الوصفية ... ولم يكتفِ هذا التعليم بتقييد نفسه بوصف منهجي للتغييرات البيولوجية، بل حاول أيضاً إثباتها وتفسيرها بطريقة إثبات وتفسير العلوم التعليمية، فكان خطأ فلسفياً له نتائج وخيمة للغاية"[2]. "إن عجز فكر القرن العشرين عن تخليص نفسه من هذا الاحتيال يُعتبر إخفاقاً من شأنه أنه أن يؤدي إلى انهيار الحضارة الغربية. لأنه لا يمكن لأي حضارة أن تعيش بدون إيمان بالمعاني والقيم التي تتجاوز نفعية الرفاه والبقاء على قيد الحياة، أي بدون عقيدة دينية. وتعليم التطور الذي ينكر وجود الإيمان، لأنه لا ينتمي إلى المستوى العلمي، يستهجن المؤمنين، ويعمل على إسكاتهم باستخدام جميع أنواع الإيماءات العلمية غير المفهومة ... بيد أن العلوم الوصفية تخرج من علميَّتها وتفقد مشروعيتها، عندما تغوص في نظرياتٍ تفسيريَّةٍ شاملةٍ لا يمكن إثبات صحتها أو بطلانها بالتجربة. هذا النوع من النظريات ليست علماً، بل هو عقيدة"[3].

(إن الذين لا يدركون أن حقل المعارف غير المرئية (المتعالية على التجربة الحسية) أكبر بكثيرٍ من حقل العلوم المرئية (ممكنة التجريب)، يغرقون في عالم المادة واللحم والعظام). "وتعليم المعارف غير المرئية تقليدياً من وظيفة الدين، وعندما تخلت الحضارة الغربية عن الدين، لم يبق شيء يوفر هذا التعليم، فأصبحت الحضارة الغربية عاجزة عن مواجهة مشكلات الحياة الحقيقية على مستوى الوجود البشري. إن احترافية الحضارة الغربية في المستويات الدنيا قويةٌ لدرجة تقطع الأنفاس، لكنها جاهلة وعاجزة، عندما يتعلق الأمر بالقضايا الإنسانية"[4].

(1) إ. ف. شوماخر، دليل الحيرة العقلية، ترجمة: م. أوزل، منشورات İz، إسطنبول (1990)، ص: 127 و129.
(2) شوماخر، المرجع السابق، ص 132.
(3) شوماخر، المرجع السابق، ص (136-137).
(4) شوماخر، المرجع السابق، ص 92.

3 – الأزمة التي يعيشها الغرب:

"يخبرنا القرآن بأنه "لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا"[1]، ولا يمكن أن يكون هناك دليل وتفسيرٌ أفضل للحالة الراهنة التي يعيشها العالم الغربي من هذه الحقيقة الأساسية. إن نسيان الله الواحد الأحد الذي يمثل الحقيقة الحيوية لمجتمعٍ حقيقيٍ يدرك حقيقة أولوية العام على جميع المصالح الجزئية، سواء كان ذلك في الشرق الذي تم فيه الإعلان عن الإلحاد رسمياً، أو في الغرب الذي يمارسه بشكلٍ غير معلنٍ؛ بلغ مبلغ الفرز الشديد الذي يضع فيه الأفراد والمجتمعات وجهاً لوجهٍ متهاوشة كالوحوش المفترسة في صراع المصالح والشهوات والرغبات بتحقيق النمو وامتلاك القوة والنفوذ ... باستثناء الحياة الداخلية للأقليات المسيحية التي ليس لها تأثيرٌ على المسار العام للحياة؛ ترك العالم الذي لا يؤمن بوجود الله تعالى مكانه لعالم حقيقي متعدد الآلهة. فالعالم الغربي ليس ملحداً فقط، بل متعدد الآلهة أيضاً، فكل فئةٍ فيه وكل فردٍ فيه يرى المال والسلطة والتكنولوجيا والجنس والقومية والأيديولوجيا والنمو هدفاً وقيمةً مطلقةً، ويتخذ من رغباته وأهوائه إلهاً، زائفاً ومتوحشاً، يزرع العصبية في الذين يعملون في خدمته، ويمزقهم إرباً ويبتلعهم، ويسحق جميع القيم الأخرى، وجميع الناس الذين يعترضون تمدده واتساعه"[2].

"لقد أصبح الإنسان الغربي ثرياً في الوسائل فقيراً محروماً في الغايات، وفسدت هرمية معرفته، وشُلَّت إرادته، لأنه فقد الأرضية التي تقوم عليها هرمية القيم"[3].

4 – النظام العالمي:

"إن جميع الدول بسبب ترابطها الاقتصادي، ساهمت في ظهور حالةٍ أحدثت تغييراتٍ كبيرةً جداً في الظروف المعيشية لجزء صغيرٍ جداً من هذا العالم، أي المجتمع الغربي، عن طريق تصدير المواد الخام، أو عن طريق قبول شركة متعددة الجنسيات متخصصة في المشروبات الغازية، أو عن طريق إرسال البشر إلى القمر ووضع أقمار صناعية للاتصالات في الفضاء، أو صناعة صواريخ ذات رؤوس

(1) البقرة، 22.
(2) غارودي، بيبلوغرافيا القرن العشرين، ص 269 وغيرها.
(3) شوماخر، المرجع السابق، ص 75.

نوويةٍ عابرة للقارات، أو عن طريق إحراز تقدمٍ تكنولوجيٍّ كبيرٍ، وهذه كلها ليست من النوع الذي يغطي احتياجات الإنسان الملِحَّة. والتنظيمات الاجتماعية الاقتصادية التي تعتمد في وجودها على الأنظمة التقنية وتجعلنا نتعلق بكل جانب من جوانب الحياة؛ ترمز إلى غياب العدالة بشكل كارثي. لقد انغمسنا في هذا المسار لدرجة أننا بتنا لا نستطيع أن نتخيل مجرد تخيلٍ أن هذا العالم الذي حوَّلته التكنولوجيا يمكن أن يكون أو يجب أن يكون على شكل آخر. (ويبقى الأمر، قضية جرأةٍ وشجاعةٍ أن يتحدث أولئك الذي يتخيلون العالم بغير وضعه الراهن، ويقولون: إن مكوك الفضاء مثلاً لا يعني للبشرية شيئاً) ... لقد أصاب الأمريكان حينما عدلوا عن الذهاب إلى التحول المؤسسي من أجل إضفاء الطابع الرسمي على هيمنتهم وسيادتهم للعالم الرأسمالي برمّته بعد الحرب العالمية الثانية. من جهة أخرى، كانت المظلة النووية التي تمتلكها أمريكا حقيقة واقعةً، وكان الجميع في وضع يسمح لهم باستخلاص الدروس من هذا. ومن جهة أخرى، كانت قوتهم الاقتصادية وتقدمهم التكنولوجي كافيةً من أجل تحقيق تفوقهم على الصعيدين السياسي والثقافي. فعملوا في البداية على تشجيع تفكك وانحطاط الدول المستعمرة، وفتحوا العالم الثالث كله لثرواتهم باسم حرية الشعوب.

فيما بعد، دخلوا في جولاتٍ في إطار الاتفاقية العامة للتعرفة الجمركية والتجارة (جات)، وقاموا بتوسيع مجال التجارة الحرة والمنافسة التي من شأنها أن تعمل من أجل مصالحهم الخاصة، وفتحوا بذلك الطريق أمام تداول رؤوس الأموال على صعيد العالم كله. وهكذا، أسسوا نوعاً جديداً من الإمبراطوريات، الإمبراطورية الاقتصادية. هناك بعض النقاط المشتركة بين إمبراطوريات رؤوس الأموال وبين الإمبراطوريات العسكرية السياسية التي كانت موجودة في القرون الماضية؛ إمبراطورية رؤوس الأموال لا تعني "الهيمنة الرومانية / pax romana" التي تم فرضها من قبل السلطة المركزية، ولكنها تكاملٌ اقتصاديٌّ وماليٌّ وتقنيٌّ وتنظيميٌّ جعل صراعات الماضي بين الدول الصناعية مستحيلة. فالتوزع الهرمي للسلطة غير الشكلية يحقق تفوق السلطة من خلال الحفاظ على النظام الرأسمالي. ولم تعد هناك قوانين قابلة للتطبيق على جميع المجتمعات، ولكن هناك مجتمعاتٌ بشريةٌ لا تعيش وفقاً

لمبادئ وقيم متماثلة في نفس الأوساط القانونية، المشروعية فيها مغطاة بحجاب زائف، وقوانين الغابات فيها تسري في جميع المجالات. وليس هناك دينٌ رسميٌ، لكن لا حرج في الإيمان بالتقدم، وليس هناك مصارعون في حلبة السيرك، لكن هناك سيرك الحملات الانتخابية الذي يوفر التسلية على قدم المساواة، وليس هناك بعد الآن عبيدٌ يخبزون خبز الرومان ويعملون على راحتهم، ولكن هناك شعوب مستعبَدة لتلبية احتياجات الدول الغنية (بما في ذلك احتياجها إلى مكوك الفضاء). ومن أجل الإيمان بأن الانهيار لن يطال هذه الإمبراطورية التي تأسست على الظلم والمعاناة، حالها في ذلك حال الإمبراطورية الرومانية، وألغت علاقات الهيمنة التي كانت قائمةً في الماضي، يجب أن يكون التشاؤم في أوجِهِ ... لا بد أن العالم الصناعي مصيره الزوال، ولكن هذا وحده ليس هدفاً تراجيدياً. فمن الأفضل أن ينهار التطور الاقتصادي والتقني من تلقاء نفسه، لأنه سينتهي بكارثةٍ، ذلك لأن انهيار الحضارة الغربية والنظام الذي هو من نتاجها أفضل من انهيار الإنسانية التي دفعتها الحضارةُ الغربية ونظامُها إلى نهايةٍ عمياء..." [1].

"لا داعي للتوقف عند كيف قام نظامُ الحكم وأسلوبُه في الإنتاج المفروضان على العالم الثالث بتخريب النسيج الاجتماعي التقليدي، لأن النتيجة واضحة. والغريب في الأمر أن البلدان الرأسمالية الصناعية ليست أفضل حالاً من هذا الوضع، لأنها هي الأخرى تعاني من تفكك اجتماعيٍ على عدة محاور؛ ارتفاع معدلات البطالة والفقر، وكثرة الجرائم، وضعف القومية لدرجة تؤدي إلى تفكك الشعوب، ومعارضةٌ أيديولوجيةٌ تتماشى مع فئة من المجتمع تتلمس طريقها لإعادة تنظيم المجتمع..." [2].

5 - الحداثة والتغريب:

الحداثة بالنسبة للمسلم لا تعني تقليد نموذج النمو الخاص بالغرب، أي ديار الانحطاط، ولا يعني تقليد ثقافته. فالحضارة الغربية تحتضر اليوم ... ومستقبل الإسلام لا يكمن في حاضر الغرب وماضيه. يجب أن ندرك بوضوحٍ أن التكنولوجيا

(1) فرانسوا بارتانت، نهاية التنمية، ترجمه إلى التركية: ف. باش قايا، ص (111-121).
(2)بارتانت، المرجع السابق، ص 122.

ليست ضارةً، على أن جميع عمليات نقل التكنولوجيا إن لم تكن انتقائيةً وانتقاديةً فستؤدي إلى إحداث نموذجٍ للنمو وتلقٍّ للحضارة وأسلوب حياةٍ جديدةٍ من شأنه أن يدمر القوى الإبداعية ذات القيم المحلية. (النتائج المعاكسة يمكن رؤيتها في عهد الإمبراطور الياباني ميجي في اليابان، وفي عهد محمد علي باشا في مصر) [1].

لقد كشفت النصوص المنقولة من أقلام الذين ترعرعوا في ثقافة الغرب وعرفوه خير المعرفة، والتي احتفظنا بها في أيدينا لإقناع محبي الغرب؛ عن نتيجةٍ مفادها أن القيم التي تُعتبَر معايير التقدم والمعاصرة هي قيم مثيرة للجدل وبعيدة عن الاتساق. فضلاً عن أتباع ما بعد الحداثة الذين ينتقدون ويشككون في الحداثة والحضارة الغربية التنويرية منذ ثلاثين أو أربعين عاماً الماضية، على الرغم من أنهم لم يصلوا إلى نتيجة أفضل.

3) الملية والقومية والأمة

"الملة" في المصادر الإسلامية تُستعمل بمعنى الدين، و"المليّة" تستعمل بمعنى الانتساب إلى الدين، والنقاشات التي تدور اليوم حول المليَّة بمفهوم القومية كانت تدور أيام المشروطية تحت مسميات "القومية، والتركية".

وقد ميز المرحوم عاكف بين هذه المصطلحين بشكلٍ واضحٍ في بيت شعر:
"ألم يكن الإسلام ملّتك؟، فما هي هذه القومية!"

يكتب موسى كاظم أفندي (1858–1920) الذي شغل منصب شيخ الإسلام بضع مرات، في فترة المشروطية، ثلاث مقالات بعنوان "الدين والترقي"، في مجموعة الإسلام، ويقول في آخر مقالة له[2]:

"الدين الإسلامي ... أقام أساس الأخوة بين المسلمين. وبعد إقامة هذا الأساس، اتخذ التدابير اللازمة للحفاظ على هذه الأخوة إلى الأبد. وعندما جعل هذا الدين الزكاة والتعاون والتضامن فريضة، وحرّم العداوة والبغضاء والغيبة والافتراء والكذب والنفاق والعنصرية والتفرقة وإثارة الفوضى والفساد والدعوة إلى (أيديولوجية) الأصول

---

(1) غارودي، المرجع السابق، ص 288.
(2) هذه المقالات موجودة أيضاً في كتابه بعنوان "الكليات"، ص 283.

العرقية والإثنية، أراد بذلك أن يتخذ التدبير للحفاظ على الأخوة الإسلامية ... و(إذا ترك العمل بالفرائض وتم العمل بالمحرمات) لا يبقى للأخوة بين أفراد ذلك القوم أثرٌ، ويصبح بقاء ذلك القوم مستحيلاً".

واعتراضاً على هذا القول الذي قاله موسى كاظم أفندي، يطرح نزهت ثابت بك، صاحب مجموعة اسمها (النقد والتعقيب) أسئلةً، وعند إعراض المسؤول عن الجواب، يتدخل أحمد نعيم بك (1872-1934)، ويقول:

"... تنقلون بعض العبارات من المقالة المذكورة، وتريدون بياناً من المجموعة، وتسألون عن جوانب المسألة التي تبدو لكم متأزمة وغير واضحة:

إلى أي مدى حرّم الدين قضية القومية؟

أي شكلٍ للقومية حرّمه الدين؟ ...

هل يكون للمسلم الذي يتكلم التركية أو الصينية قد تبنى القضية القومية بقوله "أنا تركي أو أنا صيني"؟ أم أن المقصد الأصلي هو عدم استصغار واحتقار الأقوام والقوميات الأخرى؟ ...

يجيب أحمد نعيم بك على هذه الأسئلة بإيجاز:

لقد اكتفى موسى كاظم أفندي بالإشارة إلى هذه المسألة، وواضح أنه لم يكن يريد أن يحفر عميقاً في هذه المسألة، في "مجموعة الإسلام" التي هي رفيقة درب لـ "مجموعة الديار التركية / Türk Yurdu Mecmuası"، لئلا يحرج صديقه[1]. فإذا كان الحال هكذا، فلن أكون قد قمت بأمر يدعو للنكير إن عملت على إنقاذ أصدقائه في الخدمة هناك من هذا الوضع المشكل.

إن بلورة قضية القومية والانتماء الإثني بين المسلمين عملٌ استغرق إنجازه بضع عشرة إلى عشرين عاماً، لكن ظهور هذه القضية بجلاء، وتحولها إلى قضية حياتية بالنسبة لبلدنا بدأ اعتباراً من المشروطية. وهذه بدعةٌ ضارةٌ أخذناها من أوربا بسبب الجهل، وعملت عمل مرض السل في جسد الإسلام. وأخذنا أسوأ ما في أوربا، وتركنا جوانبها الحسنة -إن لم نفسدها هي الأخرى- وهي في الواقع في مقدمة مصائبنا اللافتة للانتباه ...

(1) وحتى لا يتحول الأمر لمناظرة بين مجلتين صديقتين.

ولا يمكن أن ننتظر أن يخرج من فم مسؤول مثل موسى كاظم أفندي كلامٌ غير الكلام الوارد أعلاه، في مجموعةٍ تحمل اسم الإسلام.

في كتابه المعنون "القضية القومية في الإسلام"، ينتقد أحمد نعيم بك تشكيل المرء أيديولوجية بحسب عرقه ونسبه وقومه وقبيلته التي ينتمي إليها وجعلها نقطة مركزية، وإحلاله وحدة النسب والعرق مكان الوحدة والأخوة الإسلامية، ويبين مكانة ذلك في الإسلام.

ويتحدث عن خوضه الأول لهذا النقاش من خلال صحيفة (اتفاق) في الشهر الأول من المشروطية، وكتابة مقالتين يخاطب فيهما الإخوة العرب، وانضمامه أيضاً إلى "مجاهدة المتدينين ضد القوميين الأتراك" في العدد 212 من مجلة سبيل الرشاد، ثم يتابع حديثه قائلاً:

قضيتنا هي كالآتي: أيديولوجية / قضية الانتماء العرقي موقفٌ يشجبه الإسلام ويرفضه، وموقفٌ يعود لما قبل الإسلام (للعهد الجاهلي)، كما تفضل موسى كاظم أفندي، وضربةٌ قويةٌ موجهة لبقاء الإسلام واستمراريته ورفاه المسلمين وسعادتهم. وقيام حفنةٍ من المسلمين بإضعاف روابط المحبة فيما بينهم، بمزاعم الإنتماء إلى التركية والعربية والكردية واللازية والشركسية، في وقت يقع فيه قسمٌ كبيرٌ من العالم الإسلامي بيد الكافرين، وأقدام أعدائنا تدوس بالعدوان قلوبنا؛ حماقةٌ وجنون ما بعده جنون، ومخالفٌ للوطنية بالمعنى الذي يحمله الذين يرفعون رايات العرقية والقومية. وعلينا أن نعتبر من المصيبة الكبيرة التي حلت برأس إخواننا الألبان الذي ذهبوا وراء السراب الخادع للسعادة التي وعدت بها العرقية والقومية، ولو كان ذلك على حساب الابتعاد عن العقل والدين والإيمان. واتباع هذا الطريق سيولد النتائج نفسها، "فالنتائج مرهونة بأسبابها". ودار الإسلام هذه، وهي الملاذ الأخير للإسلام؛ ستعود – معاذ الله – إلى دار كفر. وإذا تركنا جانباً الأغلبية التي تنقاد وراء الجموع ولا تعرف إلى أين هي ذاهبةٌ ولماذا هي ذاهبةٌ؛ نرى أن زعماء القومية التركية ينقسمون إلى مجموعتين: القومين الأتراك، والقوميين الأتراك الإسلاميين.

يريد القوميون الأتراك أن يأتوا بأيديولوجية أو غاية مشتركة جديدة، ودين جديدٍ وقومٍ جديدٍ وشعب جديد، من خلال قطع علاقتهم بالتقاليد. وعندما نستمع إلى

وجهائهم وقادة الرأي فيهم، نعرف قضيتهم التي يمكن تلخيصها في هذه العبارات:

إن الأمر الذي يدفعنا لتحقيق القومية، هو الأخطار التي يواجهها الأتراك من الداخل والخارج. فالأتراك الذين قدموا كبرى التضحيات في سبيل بقاء هذه الدولة، أصبحوا الآن ضعفاء، وتدهورت أوضاعهم في مجال المعارف والتجارة والصناعة والزراعة، ولم ينالوا نتيجة تضحياتهم سوى الجفاء من المسلمين وغير المسلمين الذين يعيشون في هذا الوطن، وقد حان الوقت لأن يتوقفوا قليلاً عن تضحياتهم من أجل هؤلاء المسلمين وغير المسلمين، ويقدموها من أجل مصالحهم الذاتية. ومن هنا نشأت الحاجة إلى مفكورةٍ (أيديولوجية) جديدة، تحل فيها رابطة الإسلام في الدرجة الثانية، ويمكننا أن نسعى وراء مفكورة[1] الدين طالما أنها تسعدنا، لكن هذه المفكورة ضعفت الآن. وهذا يعني أن خلاصنا لن يكون بالمعتقدات القديمة، فضلاً عن أن قضية القومية هذه سيلٌ عارمٌ تدفق إلينا هائجاً قادماً من أوربا، ولا يمكن إيقافه. ولا بد لنا إن أردنا التقدم ومواكبة العصر أن نكون جزءاً من المجتمع الأوربي ولا ننفصل عنه. والمفكورة القائمة على الدين في أوربا عفا عليها الزمن، ونحن لن نكون عصريين إن بقينا نسير في ذلك الطريق. بناء عليه، يجب أن يكون هذا الشعب تركياً أولاً ثم مسلماً. علاوة على ذلك، فإن الأراضي الإسلامية التي بقيت في الخارج استولى عليها الأوربيون، وفي الداخل لم تبق المجموعات الإثنية المسلمة متماسكة ومترابطة باسم الأخوة في الدين، كما كان معتقداً. في هذه الحالة، لماذا لا نعمل بالمفكورة التركية من أجل جمع شعبٍ عدد سكانه ثمانون مليوناً (في ذلك التاريخ)، عرقه واحد ولغته واحدة، تحت راية واحدة من بوغاز إيجي (مضيق البوسفور) إلى المحيط!

يبين أحمد نعيم بك فساد أطروحة القومية التركية بهذه الكلمات:

إن الدخول في نقاش طويل مع هؤلاء الناس لا معنى له. أقولها صراحةً إن الشيء الذي يريدون زرعه هو المفكورة التي تقوم على التجرُّد من الدين. وأعتقد أن هذه المقالة ليست مكاناً لخوض نقاشٍ مع أشخاصٍ يعتقدون أنه يمكن تجريد

(1) بمعنى أيديولوجية.

الشعب من الدين والإتيان بشيءٍ آخر مكان الدين، وأن المرء الذي لا تهتز له شعرةٌ في سبيل "سيادة دين الله وإعلاء كلمة الله" سيمسك سلاحاً في سبيل أبناء عرقه الذين يعيشون في مرتفعات كامشاتكا[1]، وأن الذي ترك أخاه في الدين الذي كان يخاطبه بأخيه منذ ألف سنة ويشاركه في أحزانه وأتراحه منذ ألف عام والذي لم يتوان عن التضحية بحياته من أجله؛ سيحب أخاه ياقوت المسيحي أو الشاماني الذي يعيش في سهول سيبيريا المكفهرة، ويخفون حقيقة أن رقي الأتراك وظهورهم المشرق اقترن بتمسكهم بدين الإسلام، وأن التراجع والتخلف والفساد بدأ يصيبهم، عندما انحسر عندهم الإيمان والعقيدة.

إننا نستطيع أن نتشارك همومنا مع القوميين الأتراك الإسلاميين دون غيرهم، لأنني أعتقد أنه من الأسهل التفاهم معهم في دائرة الإسلام، وجعلهم يتقبلون الحقيقة باسم الدين. ولقد رأيت في المناقشات التي أجريناها معهم أنهم أكثر إنصافاً. في الحقيقة، يتحدث هؤلاء عن ضعف العنصر التركي وحاجته للدعم، ولا يريدون كسر الجامعة (المجتمع، الأمة) الإسلامية، ويرون هذه الجامعة ضروريةً من أجل عدم تفرق المجموعات (الأقوام والأعراق) المسلمة الأخرى وانفصالها، وتعليم الأتراك وارتقائهم بشكل أسهل على حد سواء.

لكنهم يخطئون في نقطة:

إنهم يقولون: "الجامعة التركية (الاتحاد التركي) يقوي الجامعة الإسلامية، وقضية العرق ليست مخالفةً للإسلام، فهما مفكورتان غير متضاربتين، بل تكمّل إحداهما الأخرى. ونستطيع أن نجعل الكثير من الشباب الذين لم ينالوا نصيبهم من الإسلام يألفون الإسلام ويحبونه عبر قضية القومية والوطن ...".

إنهم يضعون إيمان (قوم) إلى جانب إيمان الدين، ومنهم من لا أشك إطلاقاً في ولائهم للإسلام والإيمان، يفخرون بقومهم ولا يلحقون أي ضررٍ بالحساسية الإسلامية، بل على العكس يعتقدون "أن الإنسان الذي يفخر بقومه أمام الأقوام الأخرى ولو كانوا مسلمين، فإن فخره هذا يحقق رقيه وتقدمه".

---

(1) شبه جزيرة كامشاتكا.

وعندما تتناقشون معهم وتعجزونهم عن الدفاع عن قضيتهم، يقولون "ما عسانا أن نفعل! إذا تركنا هذه القضية، تموت الهوية التركية. يجب علينا أن نقوم بهذا الدفاع المشروع، فالبادئ –أي العرب والألبان– أظلم ...". ولكنكم عندما تلتفتون إلى العرب تجدونهم أيضاً يقدمون ذرائع مماثلة.

إننا نقول لإخواننا القوميين الأتراك الإسلاميين:

لا يمكن إنكار حاجة التركي للمساعدة والإرشاد. وإنه من الإجحاف أن يُدْفَع بالتركي بعد الآن إلى وضعٍ من العيش الضنك والرهق الشديد، لا يستطيع فيه التفكير بسعادته في الدنيا والآخرة. وإصلاح التركي لوضعه الأخلاقي والاجتماعي والأخلاقي عملٌ يستحق التقدير ومقبولٌ عند الله تعالى. وخدمة لغته، وتحويل أدبياته إلى غذاءٍ لروحه، ورفع قوة القوم في العلم والعمل، وظيفة مباركة جداً. ومساعدة إخوانكم المسلمين الآخرين، الذين يتكلمون اللغة التركية –مع أنهم ليسوا أتراكاً– لكم في هذا الموضوع، وظيفةٌ دينية، لكن ما لا ينبغي أن يكون، هو أن تدفعكم أي من هذه الفعاليات إلى التعدي على حدود الإسلام والعودة إلى القومية التي كانت موجودة قبل الإسلام، والافتخار بالأجداد. فاللغة وسيلة للتفاهم. قوموا بتطوير لغة التركي ومعارفه، ولكن لا تخاطبوه بقولكم "أيها التركي"، بل بقولكم "أيها المسلم". افعلوا هذا، عندما تودون رفع همته، ليس من أجل التركية، بل من أجل الإسلام. نراكم تسعون وراء هذه القضية الخام منذ أربع إلى خمس سنوات، فهل جلبت لكم شيئاً غير الإساءة إلى إخوانكم المسلمين؟ ثم من منكم يبقى تركياً صافياً مئة بالمئة عندما يعود ثلاثة أجيال إلى الوراء؟

معرفة (ياسة) جنكيز وديار إلخان، وذكر الجيش الذهبي، أمورٌ لا تلزمنا، ولا يمكن الافتخار بالشرك الذي كان موجوداً في الماضي. يجب علينا معرفة الشريعة المحمدية ودار الإسلام والمجاهدين المسلمين والتعرف عليهم. فشرف القومية لا يستحق الذكر بجانب شرف الإسلام!

إن انتصار المرء لقومه وانحيازه إليهم لمجرد أنهم قومه، ولو كانوا على ظلم؛ موقفٌ غير شرعي، لكن انتصاره لهم ووقوفه بجانبهم ضمن دائرة الحق، ودون ظلمٍ أو عدوانٍ على الأطراف الأخرى؛ فهذا موقف شرعي وحميد.

هدف الإسلام هو صهر الروابط القومية ضمن الرابطة الإسلامية.

4) عنصُرا هويتنا والمعاصَرَة

تتكون هوية الشعب التركي المسلم من عنصرين هما: الإسلامية والتركية. فالتركية عنصر طبيعي وفطري (خَلْقيٌ)، واكتسابها ليس بيد الإنسان وإرادته. والإسلامية عنصرٌ تم اكتسابه لاحقاً من التاريخ ولا يزال اكتسابه حالياً يعود لإرادة الإنسان واختياره. ووجود الفرد يعتمد على المجتمع، ووجود المجتمع يعتمد على امتلاك القوة والقيم المماثلة أو المكافئة التي تمكّن المجتمعات الأخرى من الوجود والبقاء. والمجتمعات التي تملك هذه القيم والقوى تعتبر مجتمعات حديثة وعصرية، والمجتمعات التي لا تملكها تعتبر مجتمعات متخلفة. فيما يلي سنتناول العلاقة هذه الخصائص الثلاثة في إطار الوجود والمشروعية في القسم المذكور أدناه.

1 - الإسلامية والتركية:

الهوية الإسلامية هي من حيث الوجود فوق الأقوام والأعراق والمكان والزمان، ووجودها لا يرتبط بعرقٍ أو قوم أو مكان أو زمان. وفي وقتنا الحاضر، توجد أمم لم تختر الدين الإسلامي ديناً ولم تتبنَّه، وكذلك توجد بعض المجتمعات الإسلامية التي يرجَّح أن ترتد عن الإسلام مستقبلاً لا قدَّر الله، ولكن رغم هذا كله، حافظ الإسلام وسيظل يحافظ على وجوده بتاريخه وثقافته وحضارته وأفراده. وعلى الرغم من أن العلاقة الوجودية بين التركية والإسلامية مشبوهةٌ ومثيرةٌ للجدل، فقد لوحظ أن القبائل التركية التي لم تتبنَّ الإسلام ديناً في الماضي، لم تستطع الحفاظ على خصائصها العرقية والقومية، وخضعت بمرور الوقت لتغيرات ثقافية جذرية.

فالهوية الإسلامية بالنسبة للهوية التركية من حيث المشروعية؛ دينٌ تبنّاه هذا القوم، وتماهى به قبل اثني عشر قرناً. فالأتراك بعد دخولهم الإسلام لم يتعرضوا لخسارة كبيرة في قيمهم الوطنية، بل على العكس حققوا مكاسب كبيرة جداً، وحققوا نموهم وهم يطورون فطرتهم التي تميل إلى الإسلام، وحكموا العالم بالعدل والحق والخدمة والقيم الأخلاقية النبيلة، لا بالقتل والدمار والاستعمار. والبحث بالتالي عن أسباب انحسار هذه الحضارة العظيمة التي تولدت من امتزاج الهويتين الإسلامية والتركية؛ في هذين العنصرين (الإسلامية والتركية) يكون بمثابة وقوع في التناقض.

ونحن بدورنا سنبحث عن هذه الأسباب في عنصر المعاصرة الذي سنتحدث عنه لاحقاً.

الإسلام دين الفطرة، يتماشى مع فطرة الإنسان أفراداً ومجتمعات، ويتناسب ويتطابق مع أوصافه وخصائصه بحكم طبيعته. وقد أكد القرآن الكريم على الصلة بين الفطرة ودين الإسلام الحق، كما في قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[1]. إلى جانب السمات الفطرية التي تميز الإنسان عن سائر المخلوقات، مثل الدين والعقل والإرادة والأخلاق والشعور الجمالي، هناك أيضاً سمات تميز الجماعات والمجتمعات البشرية، فتظهر في الوجود على شكل مجتمعات متباينة. والقرآن الكريم يشير إلى سمتين من هذه السمات في قوله سبحانه وتعالى:" ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنتُم بَشَرٌ تَنتَشِرُونَ. وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ﴾[2]. فالناس ينتشرون على وجه الأرض ويتكاثرون رغم أنهم من أصلٍ واحدٍ، ويشكلون مجموعات تتمايز عن بعضها في "أنواع ثانوية" مختلفةٍ في اللغة واللون. فاللون كلمة مفتاحيةٌ تشير إلى الاختلافات البيولوجية، واللغة كلمةٌ مفتاحيةٌ تشير إلى الاختلافات الثقافية. وفي قوله عز وجل: "... ثُمَّ إِذَا أَنتُم بَشَرٌ تَنتَشِرُونَ" إشارةٌ إلى الأرض التي يرتبط بها البشر، أي إلى عنصرٍ جغرافي. ويسمي الله تعالى البشر الذين جمع فيهم الخصائص البيولوجية والثقافية والجغرافية وغيرها من الخصائص بـ "القوم"، ويشير إلى علاقة النسب من القريب إلى البعيد بكلمات مثل "الشعوب والقبائل والعشائر"، كما في هذه الآية الكريمة: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[3].

(1) الروم، 30.
(2) الروم، 20، 22.
(3) الحجرات، 13. من أجل العشيرة انظر: الشعراء، 214. التوبة، 24. المجادلة، 22.

وكلمة "الملّة" التي ترد في القرآن الكريم إنما هي إشارة إلى "مِلّة قوم"[1]، وكلمة "الأمة" تُستعمل بمعنى "جماعة البشر الذين ينتمون إلى نبي أو دينٍ أو عنصرٍ جامعٍ ...". والكلمة الأقرب للتعبير عن بنية المجتمع الذي نسميه اليوم ملَّةً هي كلمة "القوم". فالإنسان بحسب القرآن الكريم خلِق من أصل واحد (من تراب)، ثم من أبٍ وأم (من آدم وحواء). وانتشر البشر في الأرض، واختلفت ألسنتهم وألوانهم، ثم تفرقوا إلى جماعات ومجتمعات، رغم أنهم من أصل واحدٍ. هذه التطورات والتكوينات كلها بمقتضى الفطرة (الخلق)، حصلت بمشيئة الله تعالى. فضلاً عن أن هناك آيات وأحاديث كثيرة تعطي الأولوية لذي القربى فيما يتعلق بالتعاون والتضامن والاهتمام والحماية، علماً أن الأقارب والأصدقاء والجيران وأبناء البلد الواحد وغيرهم تشملهم كلمة "ذي القربى"[2]. وتتم مراعاة هذه الأولوية في إخراج الزكاة وفي نظام العاقلة، باستثناء بعض الحالات. وتُعتبر حماية الوطن (الملك) الذي عليه حق أجيال الماضي والمستقبل والأجيال التي لا تزال تعيش فيه، من بين الغايات الهامة في الإسلام. كما أنه من الطبيعي أن يشعر الإنسان بمحبة أكبر تجاه أقاربه مقارنة بالآخرين.

عندما يتم أخذ كل هذه الأمور الفطرية والطبيعة والتحفيزية بعين الاعتبار، نجد أن الإسلام ليس لديه ما يقوله في"إقبال الناس الذين يشتركون في التاريخ والثقافة (الدين واللغة والعادات والأذواق ...)، ويتشاركون الشعور بالانتماء إلى الوطن؛ على تشكيل مجموعات بمسميات مثل الشعب أو القوم، وفي تحاببهم، وحماية بعضهم بعضاً، وتضامنهم بشكل أكبر ضمن هذه المجموعات، وتطويرهم لثقافتهم (ثقافتهم الثانوية نسبةً لجماعة الأمة)"، أي في الوطنية، بل القومية، إن جاز التعبير. يكفي ألا تكون هذه القومية سبباً في قطع العلاقات مع الجماعات الأخرى من الأمة (الأقوام والشعوب الإسلامية الأخرى)، وإظهار التفوق عليهم، وإفساد التكامل الذي ينبغي أن يكون بين الأقوام المختلفة، وممارسة الظلم على الأقوام والمجموعات الأخرى من البشر، والإضرار بالدين من خلال العودة إلى المعتقدات

(1) يوسف، 37.
(2) النساء، 36.

والعادات الجاهلية!

إنه ما من شكٍ أن الأمة هي بنية المجتمع التي يدعو الإسلام إليها. والمقصود من الأمة هي بنية المجتمع التي سمّاها سيدنا إبراهيم عليه السلام وطوّرها[1]، وبناها الناس المترابطون الذين ينتمون إلى الدين الذي أتمّه النبي المصطفى خاتم الأنبياء والمرسلين، أي إلى الإسلام. والأمة الإسلامية هي أفراد هذا المجتمع الذين تأسست بينهم أخوَّة الدين[2]. ووطنه هو وطن المؤمنين كلهم. وما يميز الأمة الإسلامية عن بقية الأمم التي لم تتبنَّ الإسلام ديناً، أنها أمةٌ تدعو الأمم الأخرى إلى الإسلام، وتقدم للإنسانية نظام حياةٍ ورؤيةً عالميةً بديلَتَيْن قائمتين على الإسلام. والروابط السياسية والاجتماعية والاقتصادية والحقوقية، والانتماء إلى ثقافة راقية إلى جانب هذه الروابط، جمعت أبناء هذه الأمة تحت مظلة واحدة وحققت تكاملهم.

وبتعبير شاعر الاستقلال التركي المرحوم محمد عاكف:

"لست أدري، ولا يمكنني أن أفهم كيف تسربت مشاعر الانفصال إلى أدمغتكم؟ والإسلام جعلكم صفاً، غايةً في التراص وغايةً في التماسك والبنيان! أهو الشيطان الذي دس فيكم فكر القومية؟"

"فالقومية زلزالٌ يدمر أرضية الإسلام التي تجمع الأقوام المتفرقة في مظلة المليَّة[3] الواحدة، وخيبة العمر كل الخيبة والخسران؛ في الغفلة عن هذه الحقيقة

---

(1) الحج، 78.

(2) الحجرات، 10.

(3) أي الملة الواحدة بمعنى الإسلام، كما هو في الاستعمال التركي قبل تأسيس الجمهورية التركية. فقد اتبع تطور مفهوم الملَّة في تركيا مساراً خاصاً بعض الشيء، واختلافاً في الدلالة. فالملة في اللغة العربية هي السنة والطريقة، وشاعت في الاستعمال بمعنى الشريعة والدين، ودخلت هذه اللفظة بهذا المعنى مع الإسلام في اللغة التركية. ويبدو أنها تطورت في أواخر الدولة العثمانية إلى مفهوم الملة العثمانية، والتي تعني المسلمين من مواطني الدولة العثمانية، والعثمانية رابطة خاصة بآل عثمان مؤسس الدولة العثمانية. وبذلك استطاعت الدولة العثمانية الجمع بين الأقوام المختلفة على أساس عنصري الإسلام والعثمانية. وعندما تأسست الجمهورية التركية العلمانية، نشأت الحاجة إلى توسيع رقعة التركية لتتمكن من تأمين الأرضية الفكرية التي تجمع بين الأصول العرقية المختلفة تحت مظلة الجمهورية التركية. ويمكن القول: إن واقع اللائكية أو علمانية الدولة فرض على مؤسسي الجمهورية اصطناع تعريفٍ جديدٍ للملة بالمفهوم الوطني، وأصبحت بمعنى "المجموعة البشرية التي تعيش في جغرافية واحدة، وتجمعها لغة وتاريخ وأعراف وتقاليد ... إلخ.

لحظةً واحدة! فلا يمكن لهذه الدولة أن تستمر بالقومية العربية والأرناؤوطية، ولا يمكن لهذه السياسة أن تستمر!

فالله خلقكم أفراداً في عائلة واحدة. فانبذوا أسباب التفرق، وأخرجوه من بينكم! فإن أبيتم إلا التمسك بالقومية، تسلط عليكم الأجانب وآلت الدولة إلى أيديهم – معاذ الله.

...

لا يمكن للعدو أن يدخل إلى "ملَّة الإسلام" ما لم يتسلل إليها داء التفرقة.

والقلوب التي تنبض معاً كقلبٍ واحدٍ لا يمكن إخضاعها بالمدافع.

...

ويختصر المرحوم عاكف حركات العصيان وتمرد القوميات، فالنتيجة واضحة مشهودة للعيان، عرضٌ مهدور، ودمٌ مستباحٌ، واضمحلال أليم لملة الإسلام. فحركة القوميات فتنةٌ أثارتها مهارة حفنةٍ من الحمقى، فكيف يا ملة الإسلام لم تتوقعي هذه العاقبة الوخيمة؟!

ويخاطب أمة الإسلام: ما بال القومية تحملها وأنت مسلمٌ، وملتك الإسلام؟! ألم يكن حرياً بك أن تعتصم بمليَّتك؟! فما هذه الأرناؤوطية؟ هل لها مكان في الشريعة؟ وهل تقديمك لقومك [على الإسلام] شيء سوى الكفر؟! وهل للعرب على العجم، واللاز على الشركس أو الكرد، والعجم على الصين فضلٌ؟! وهل للعرق مكان في الإسلام؟! فالرسول يلعن الفكر القومي!

إن تقديم الانتساب إلى قوم أو عرق، وعدُّه مصدرَ فضلٍ على الآخرين، هو سلوكٌ يفسد تكامل الأمة، ويثير فيها فتنة التفرقة، ويلعنه رسول الله ﷺ.

فكونك مسلماً يعني أن تجعل "القومية" تابعةً لرابطة الأخوة الإسلامية. فرابطة الإسلام تعلو كلَّ رابطة. وقد رأينا رفض محمد عاكف أشد الرفض في شعره وغضبه من تحويل المجموعات الإثنية التي ارتبطت فيما بينها برابطة الإسلام؛ رابطتها القومية إلى أيديولوجية، وتمزيقها وحدة الأمة الإسلامية. لكنه بعد تمزق رابطة الأمة، وبقاء كل جزء منها يواجه مصيره وحدَه في مواجهة تهديدات الفناء؛ نظر إلى القومية، وأصالة العرق، والقومية الخادمة للإسلام بالمعنى الإيجابي باعتبارها ضرورة لمرحلة عبور مؤقتة:

فداك نفسي يا هلالي المدلل! لا تقطب حاجبيك!
ابتسم لعرقي! ما هذي الشدة منك ما هذا الجلال؟!
ابتسم! وإلا لن تكون دماؤنا المراقة من أجلك حلال!
فأمتي التي تعبد الحق! من حقِّها الاستقلالْ.

.....

رَفرفْ كالشفقِ في الآفاق يا دلالي يا هلال
فدماؤُنا المراقةُ في سبيلك كلُّها حلال
لن يصيبَك، لن يصيب عرقيَ اضمحلال
من حقِّ رايتي الحرةِ أن تعيش حراً لا جدالْ
فأمتي التي تعبد الحق! من حقِّها الاستقلالْ.

عندما تتحقق الجامعة (الأمة) التي يدعو إليها الإسلام أتباعه؛ لن يبقى خارجها أيُّ فردٍ مسلمٍ أو جماعةٍ مسلمة. وإذا ما كانت الوطنية والقومية سبباً في بقاء المسلم خارج هذه الأمة، فإنها تفقد شرعيتها في الإسلام. ولكن إن لم تتحقق هذه الأمة فعلياً أو أصابها التفرق والفساد، فإن اتخاذ المسلمين التدابير اللازمة للحفاظ على وحدتهم وبقائهم وقيمهم من خلال بناء مجتمعات على شكل مجموعات (أقوام أو شعوب)؛ أمرٌ طبيعيٌ وضروري. فإذا كانت المجموعة (الجماعة، المجتمع) التي تبقى وجهاً لوجهٍ مع هذه الضرورة شعباً بالمعنى المفهوم اليوم، فإن العنصر الأساسي للوطنية، والعنصر الذي يحدد الهوية، سيكون الإسلام. وسيرى المجتمع بنيته القائمة ضرورة تاريخية وخللاً، وسيهدف إلى الانتقال إلى بنية الأمة ضمن الإمكانيات المتاحة، وإلى تحقيق الوحدة ضمن هذه البنية. والوطنية والقومية ضمن هذه القيود والشروط مشروعةٌ وضرورية في يومنا الحالي. يوجد في العالم اليوم أكثر من خمسين بلداً مسلماً، ويحمل المواطنون المسلمون في هذه البلدان هويةً تتكون من ثلاثة عناصر: الدين والقومية والبلد. المقصود بالقومية هنا صلة المواطنة وليس الأصل العرقي. فالمسلم في وقتنا الحاضر يوصف على غرار: "مواطن الجمهورية التركية، مسلم، تركي"، "مواطن الجمهورية الإسلامية الإيرانية، مسلم، فارسي"، "مواطن الولايات المتحدة، مسلم" ... المسلم أياً كان قومه وبلده وطائفته الإثنية، هو مسلمٌ قبل كل شيء، ثم مواطن بلدٍ ما، فمنسوب طائفة إثنية. وتباين الهويات بين المسلمين

طبيعيٌ جزئياً ومشروعٌ من باب الضرورة ومفيدٌ لا ضرر فيه، ويناسب التعليمَ الواردَ في قوله تعالى ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾[1] طالما أنه لا يحدُث خللٌ في هذا الترتيب، ويُعطى كلُّ عنصرٍ من عناصر الهوية حقَّه، فيكون لبنةً في تكامل الأمَّة، بدل التفكك والانحلال.

2 - التركية والمعاصَرة:

سواء كان المقصود من المعاصرة "الوصول إلى معايير وقيم الغرب"، أو "تمثيل حضارةٍ وثقافةٍ بديلة للحضارة والثقافة الغربية أو تضاهيها"، لا يزال يوجد في العالم الحاضر اليوم بلدان وشعوب، وكل شعب يحافظ على ثقافته الخاصة به، ويعطي الأولوية لمصالحه الوطنية، ومفهوم "العولمة" ليس له مكانٌ في الممارسة، أو الأصح أنه تعبيرٌ عن أهداف الشعوب التي تلعب على سيادة العالم وتكتيكاتها واستراتيجياتها. بناءً عليه، لا يوجد تناقضٌ بين التركية والتتريك والمعاصَرة. بل النظرة بين التركية والتتريك من جهةٍ والمعاصَرة من جهةٍ أخرى من حيث المشروعية، هي التي تعتريها الاختلاف والتأزم والجدل.

3 - الإسلامية والمعاصَرة:

إنه من الممكن - من حيث الوجود - أن يكون هناك حياةٌ بدون إسلامٍ، وحياةٌ إسلاميةٌ متخلفةٌ عن مواكبة العصر، ولكن الإنسانية التي تعتمد على العقل وحده، وتسدّ أذنيها عن الإرشاد الإلهي، لا يمكنها بحالٍ من الأحوال أن ترتقي فوق مستوى اللحم والعظم والتراب، ولا يمكنها أن ترتقي أبداً إلى مصافِّ الإنسان الكامل الذي هو أشرف المخلوقات. ويبدو أنه من غير الممكن أن يحافظ المسلمون الذين لا يتحركون ولا يتطورون ولا يجددون أنفسهم على وجودهم دون أن يفسدوا جوهرهم ويتخلفون عن العصر من حيث القوة المادية والمعنوية.

تختلف نظرة الحداثيين وما بعد الحداثيين إلى الدين من حيث الشرعية. فالفكر الحداثي الذي ظهر عقب عصر التنوير يرى أن تقدم البشرية وتحررها وتحقق إنسانيتها مرهونٌ بتحررها من قمع الدين وهيمنته، وأن العقل والمعرفة البشرية

---

(1) الحجرات، 13.

يكفيان من إجل إرشاد الإنسان، وأن الدين ظاهرةٌ اجتماعيةٌ يجب أن تبقى في وجدان الأفراد، وعدم السماح له بتنظيم الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والقانونية والأخلاقية والدخول في هذه المجالات، وإذا كان الدين – الإسلام على سبيل المثال – لديه استعدادٌ وميلٌ للدخول في هذه المجالات وتنظيمها، فلا بد من إبعاده تماماً من حياة المجتمع، أو إصلاح الدين وتحديثه، ودفعه إلى قوقعة الوجدان والشعور الذي هو المكان الذي يجب أن يكون فيه، حسب رأي الذين يعارضون الإسلام الصحيح. لهذا السبب يرى الحداثيون أن الأديان التي تنظم الحياة الاجتماعية والتكوينات والمحاولات التي تسير في هذا الطريق، أي المحاولات الأصولية – حسب تسمية بعضهم –خطيرةٌ لا ينبغي السماح لها.

وبحسب أصحاب ما بعد الحداثة، فإنه لا وجود للحقيقة المطلقة ولا للقيم المطلقة، بل الموجود هو النسبية، وتمثل الديمقراطية التشاركية والمجتمع المدني والتعددية الامتدادات الاجتماعية والثقافية لهذا الفكر. وبما أن بيانات الدين وكذلك بيانات العقل ليست صحيحةً وجيدةً بالمعنى المطلق، فإن كلَّ فردٍ وكل جماعةٍ يمكنه أن يعيش وهو يؤمن بالمبادئ التي يراها صحيحةً وجيدة، ولا يمكن لأحدٍ أن يقمع أو يهيمن على غيره، ولا يمكن تقييد الحريات. وبما أن الإسلام دينٌ ونظام فكرٍ، فإن ممارسته من قبل الذين يتبنونه حقٌ طبيعيٌ.

وبحسب الإسلام، فإن عصرنة المسلمين بمعنى التغريب غير جائز وغير مشروع، ذلك لأن العصرنة تشكل البنية التحتية للحضارة والثقافة الغربية. ونظرة الحضارة الغربية للمعرفة تتعارض مع نظرة الإسلام للمعرفة ومنظومة قيمها تتعارض مع منظومة قيم الإسلام. وكنتيجة طبيعية لهذا، يمكن القول إن نظرة الغرب للعالم وفهمه للإنسان والكائنات ونظامه يخالف الإسلام بالمعنى العام. والعصرنة التي يعتبرها الإسلام شرعية ويشجع المسلمين عليها هي التي "تقدم الإسلام للإنسانية ديناً وثقافةً وحضارةً ورأياً عالمياً ونظاماً بديلاً، وتتشبث بالعلوم والقوة والتكنولوجيا اللازمة للحفاظ على هذه الحضارة والثقافة التي لا تستند على العقل فحسب، بل تعتمد كذلك على الوحي". والمسلمون الذين لم يحققوا العصرنة بهذا المعنى يعجزون عن الحفاظ على وجودهم واستقلاليتهم.

والشروط الهامة المطلوبة لعصرنة المسلمين بهذا المعنى هي كالآتي:

أ) معرفة ثقافتهم وحضارتهم والثقة بأنفسهم.

ب) الإعلان من أجل ذلك عن نفير لتعليم "وطني" بالمعنى الحقيقي.

ج) فهم الإسلام بشكل صحيح، وترك باب الاجتهاد مفتوحاً لطرح النظريات والأنظمة والمشاريع البديلة، وتنشئة المسلمين المخلصين الصادقين و"المجتهدين" الذين يمثلون العلماء الحقيقيين.

د) التصفية والانتقاء عند أخذ التكنولوجيا والمعرفة الدنيوية التي تم الحصول عليها نتيجة الجهود المشتركة للبشرية منذ عصور، وتطهير هذه المعرفة والتكنولوجيا من سياقها الثقافي، والتحكم بنتائجها من حيث الأهداف الإسلامية.

هـ) إيجاد حل مطلق لتفكك العالم الإسلامي، وإقامة علاقات التعاون الواسعة والوثيقة قدر الإمكان، وحفاظ المسلمين على عقولهم وثرواتهم، وإنهاء الاستعمار، وامتلاك التكنولوجيا والاقتصاد القوي ليتم تسخيرهما في تحقيق الأهداف النبيلة.

و) تعليم الشعوب وزرع الوعي والإدراك فيهم من أجل توجيه الإرادة السياسية بهذه الأهداف، والقضاء على جدلية الحاكم والمحكوم، والنخبة والشعب، وما شابه من الصراعات والافتراقات، وإنهاء علاقات القمع ورد الفعل.

عندما تتحقق هذه الشروط، سيحل التوحيد محل الشرك، أولاً في بقعة من العالم، ثم يمتد ربما إلى العالم كله، وستحل الحرية مكان الاستعباد، والعدل محل الظلم والاستعمار، وسيزول الفهم الأخلاقي الذي يحول الناس إلى حيواناتٍ متهاوشةٍ، وسيسود مكانه الفهم الأخلاقي الذي يجعل الناس إخوةً ويكرّمهم ويزيدهم علماً وسعادةً من خلال تفعيل قدراتهم المكنونة، وسيصبح الناس قادرين على التقدم نحو الغاية من خلقهم. وهذا هو غاية الإسلام النهائية.

القسم الثاني: إلى الإسلام من جديد

الفصل الأول: تصرفات الرسول ﷺ القولية والفعلية

أولاً: التأسي بأفعال الرسول ﷺ وخصائصه من حيث الإلزام

ثانياً: تصرفات الرسول ﷺ باعتبار خصائصه المختلفة

ثالثاً: أهل السنة والأصول

الفصل الثاني: الاجتهاد بين التقليد والحداثة

أولاً: الاجتهاد في الفكر الإسلامي

ثانياً: مساهمة الاجتهاد في الفكر الإسلامي

ثالثاً: محاولات الاجتهاد الجديدة في العالم الإسلامي

رابعاً: التجديد (التقليد والتحديث)

خامساً: إنسان الإسلام والإنسان المسلم

سادساً: اختيار المذهب في القانون العثماني

الفصل الأول: تصرفات الرسول ﷺ القولية والفعلية

أولاً: التأسي بأفعال الرسول ﷺ وخصائصه من حيث الإلزام:

لم يحترم العديد من المفكرين عبر التاريخ وفي عصرنا الراهن سوى العقل والحواس باعتبارهما مصدري العلم والمعرفة، وتجاهلوا ما وراءهما من المعارف إن وردت عبر مصادر أخرى، وأنكروا الموجودات المرتبطة بهذه المعارف التي لا تخضع للعقل ولا تقع تحت الحواس. بالمقابل تحدث مفكرون آخرون –بالإضافة للأنبياء والمؤمنين بدين سماوي– عن مصادر أخرى للمعرفة غير العقل والحواس، وبينوا للناس معارفَ قيّمةً ومؤثرة ومتماسكة متلقَّاةً من هذه المصادر، وسلَّطوا الضوء على أمور لا يبلغها العقل ولا تدركها الحواس مثل الإله والروح والخلق والحياة الأبدية بعد الموت، وعلموهم ما لا يمكنهم إدراكه بطريق العقل والحواس. فقوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ ۖ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً﴾[1] تبين أن العلم المعطى (المعلومات ووسائل اكتسابها) للإنسان غير كاف لإدراك الأمور التي يمكن أن تكون موضوعاً للمعرفة، وأن ما يجهله أكثر بكثير مما يعلمه، وأن العقل البشري عاجز عن إدراك طبيعة بعض الكائنات كالروح، وأنه محتاج في معرفتها إلى مصادر أخرى للمعرفة.

ويأتي الأنبياء والرسل والوحي الذي يتلقونه من الله في مقدمة هذه المصادر التي تعلو على العقل والحواس، وقوله تعالى: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولاً مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾[2] يبين دور الوحي والرسول في ميدان العلم والتربية والتعليم. فالله سبحانه الذي لا يريد شبهة أو شائبة في الوحي باعتباره مصدراً للمعرفة اختار بعض أنبيائه من

(1) الإسراء: 85/17.
(2) البقرة: 151/2.

عباده الأميين الذين لا يتقنون القراءة والكتابة[1]. وكان من موجب سنة الله (القواعد والقوانين المهيمنة في الكائنات) أن يختار الأنبياء الذين يتحملون وظائف متعددة كالقدوة والإرشاد والتعليم إلى جانب تلقي الوحي من الله وتبليغه للناس؛ وهم في نهاية الأمر بشر من الناس. ولهذا السبب كان الكتاب الإلهي يردُّ على من يتَّخذُ قوله: (لماذا لم يرسل الله الأنبياء من الملائكة أو من مخلوقاته الذين يملكون صفات خارقة للعادة) ذريعةً لكفره: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ مَلَكاً رَسُولاً﴾[2].

كان من الضروري أن يكون الأنبياء -الذين يخبرون عن الله ويحملون الدعوة إليه سبحانه- من البشر من جانب، ويختلفون عنهم من جانب آخر، وكان لا بد أن يكون النبي إنساناً اصطفاه الله من بين الناس، وأدَّبه وربَّاه بعنايته ليكون قدوةً للناس[3]. ولهذا السبب كان رسول الله ﷺ -المخلوق من طينة البشر، والمتشكل بقالب النبوة- يقول بمقتضى الحال أحياناً: "وَلَكِنْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ"[4]، ويقول أحياناً: "إِنِّي لَسْتُ مِثْلَكُمْ، إِنِّي أَبِيتُ يُطْعِمُنِي رَبِّي وَيَسْقِينِي"[5]، ويمنع بذلك أصحابه من الوصال في الصيام أياماً كما يصوم. فبالرغم من كونه ﷺ إنساناً؛ يتحمل من الأعباء المادية والمعنوية ما لا يستطيع أحد غيره، لذلك كانت عصمته من الإثم وبراءته من المعاصي وعدد نسائه وتزوُّجُه بلا مهر وعيش نسائه وراء حجاب واعتبارهن أمهات المؤمنين وما شابهها من الأحكام الخاصة به ﷺ دون سائر المؤمنين، وليست محلاً للاقتداء والتأسي والاتباع من قبل المسلمين. فمقتضى حال النبوة يقوم على أساس القدوة والتأسي به ﷺ، ولكن هذه الأمور التي يختصون بها، وكذلك تصرفاتهم الطبيعية البشرية، تبقى خارج مجال التأسي والاقتداء، وبعبارة أخرى تبقى خارج (السنة الملزمة) بدرجات مختلفة[6].

---

(1) الجمعة: 2/62.
(2) الإسراء: 95/17.
(3) الأحزاب: 21/33.
(4) البخاري، الصلاة 31، الأحكام 20.
(5) البخاري، الصيام 49، الاعتصام 5. مسلم، الصيام (57-61).
(6) أي أن ما اختص به النبي ﷺ من الأحكام، وأفعاله الجِبِلِّيَّة كمطلق المشي والكلام والأكل والشرب مما تقتضيه الفطرة البشرية، لا تدخل السنة التشريعية. المترجم.

1) تصرفات الرسول وعلاقتها بالوحي

لا يمكن الحديث عن تصرفاتٍ تبقى خارج القدوة والتبليغ إذا كانت جميع تصرفات رسول الله ﷺ (أقواله وأفعاله ومواقفه) تستند إلى الوحي. أما إذا كانت بعض تصرفاته تأتي من طبيعته البشرية أو تستند إلى الرأي والاجتهاد، فيجب حينئذ تمييز تصرفاته الملزِمة للاتباع وفصلها عن تصرفاته غير الملزِمة، وتقييمها في مجموعة أخرى مختلفة. ويبدو أن بعض الآيات والأحاديث ذات الصلة بالموضوع تبين أن كلَّ تصرُّفٍ من تصرفاته ﷺ ينبع من الوحي، ما لم نأخذ هذا التمييز بعين الاعتبار، كما في قوله تعالى: ﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾[1]. وعنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ: كُنْتُ أَكْتُبُ كُلَّ شَيْءٍ أَسْمَعُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أُرِيدُ حِفْظَهُ، فَنَهَتْنِي قُرَيْشٌ، وَقَالُوا أَتَكْتُبُ كُلَّ شَيْءٍ تَسْمَعُهُ وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَشَرٌ يَتَكَلَّمُ فِي الْغَضَبِ وَالرِّضَا، فَأَمْسَكْتُ عَنِ الْكِتَابِ، فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَأَوْمَأَ بِأُصْبُعِهِ إِلَى فِيهِ فَقَالَ: "اكْتُبْ فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ مَا يَخْرُجُ مِنْهُ إِلاَّ حَقٌّ"[2].

وهناك أيضاً نصوصٌ أخرى تكشف عن طبيعته البشرية وتبين أن جانباً من تصرفاته لا تستند إلى الوحي. فقد نوقشت مسألة الأسرى في غزوة بدر، وتمَّ ترجيح رأي جماعةٍ منهم، بينهم رسول الله ﷺ، واتُّخِذَ القرار على أن يتم الإفراج عن هؤلاء الأسرى مقابل فدية. ثم نزل الوحي، وقيم هذا القرار في قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ ۚ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ﴾ أي لكم ﴿الْآخِرَةَ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ. لَّوْلَا كِتَابٌ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ﴾ أي أنه سبحانه لا يعذب المخطئ في اجتهاده ﴿لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[3]. وقد صَلَّى النبيُّ ﷺ صلاةً زاد فيها أو نقص منها، فلمَّا أتمَّ قُلنا: يا رسولَ اللهِ، أحَدَثَ في الصَّلاةِ شيءٌ؟ قال: فثَنَى رِجْلَه فسَجَدَ سَجدتَينِ، ثم قال: "لوْ حدَثَ في الصَّلاةِ شيءٌ لأَخبرتُكم به؛

(1) النجم: 53/ (2-5).
(2) أبو داود، العلم، 3.
(3) الأنفال: 8/ (67-68).

ولكنْ إنَّما أنا بَشَرٌ، أَنْسَى كما تَنْسَونَ، ..."[1]. وقال النبي ﷺ في دعوى رفعت إليه: "إنّي إنَّما أقْضي بينكم بِرأيي واجتهادي فيما لم يَنْزِل عليَّ فيه شيء"[2]. وفي حديث رافِعُ بنُ خُدَيجٍ رضِي اللهُ عنه قَالَ: قَدِمَ نَبِيُّ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَدِينَةَ، وَهُمْ يَأْبُرُونَ النَّخْلَ، يَقُولُونَ يُلَقِّحُونَ النَّخْلَ، فَقَالَ: "مَا تَصْنَعُونَ؟" قَالُوا: كُنَّا نَصْنَعُهُ، قَالَ: "لَعَلَّكُمْ لَوْ لَمْ تَفْعَلُوا كَانَ خَيْراً" فَتَرَكُوهُ، فَنَفَضَتْ -أَوْ فَنَقَصَتْ- قَالَ: فَذَكَرُوا ذَلِكَ لَهُ، فَقَالَ: "إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ دِينِكُمْ فَخُذُوا بِهِ، وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ رَأْيِي، فَإِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ". وفي رواية أخرى قال ﷺ: "أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ"[3].

فهذا الحديث، إضافة إلى الأدلة المذكورة أعلاه، يبين من جهةٍ أن جميع تصرفات رسول الله ﷺ تستند إلى الوحي، ويضع من جهةٍ أخرى معياراً للفصل بين تصرفاته الملزمة وغير الملزمة. (فما كان من الدين كان ملزماً، وما كان من الدنيا لم يكن ملزماً). وعند تقييم الآيات والأحاديث التي تبين خصائص وصلاحيات النبي ﷺ مع ممارسات الصحابة، يجب تقسيم"أقواله وتصرفاته المتعلقة بأمور الدنيا" إلى قسمين أيضاً:

أ) المسائل التي تندرج في العلوم المادية والتقنية والتكنولوجية وما ينضوي تحتها من التجربة والبحث والحل والتطوير.

ب) المسائل التي تندرج في تعليم الناس أفراداً ومجتمعات، وإدارتهم وتوجيههم، والتعامل مع الأشياء والموجودات باعتبارهم مسلمين.

والقسم الأول هو ما كان من أمور الدنيا التي يقصدها الحديث، وما يقوله رسول الله ﷺ في هذه الأمور يستند عموماً إلى تجربته ورأيه الشخصي، وهي بالتالي غير ملزمة. والقسم الثاني هو المجال المتعلق بالسياسة والقانون والاقتصاد والمؤسسات الاجتماعية والتعليم وما شابه ذلك، وأقوال رسول الله ﷺ وأفعاله في هذا المجال تتعلق عموماً بأمور الدين، وهي ملزمة لأنها إما تستند إلى الوحي، أو هي اجتهاد خاضعٌ لتصديق الوحي قولاً أو تقريراً. وهناك أيضاً أفعال تندرج في هذه المسائل،

(1) البخاري، الصلاة، 31. العيني، العمدة، ج 2، ص 310.
(2) أبو داود، الأقضية، 7. العظيم أبادي، عون المعبود، ج 9، ص 530. وغيرها.
(3) مسلم، الفضائل، (140-141).

لكنها غير ملزمة، وسنتناولها كموضوعٍ أساسيٍ لمقالتنا هذه، ونتحدث عن ماهيتها وكيفية تمييزها عن الأفعال الأخرى، في السطور المذكورة أدناه.

قبل الانتقال إلى الموضوع الأساسي، سيكون من المفيد تخصيص فصلٍ يتتبع بعض الأمثلة عن أقوال وأفعال الرسول ﷺ غير الملزِمة، من كتاب "الشفا" للقاضي عياض، والتعريف بالكتّاب الذين كتبوا في هذا الموضوع.

في هذا الكتاب المشهور الذي ألفه القاضي عياض[1]، قدَّم أمثلة مستفيضة عن أفعال رسول الله ﷺ غير الملزِمة، والتي تنبع من طبيعته البشرية وتستند إلى رأي واجتهاد رسول الله، وبيّن حكمها، ووفّق بين الروايات التي تبدو متناقضةً للوهلة الأولى[2]. "قد قدّمنا أنه عليه الصلاة والسلام وسائر الأنبياء والرسل من البشر، وأن جسمه وظاهره خالصٌ للبشر، يجوز عليه من الآفات والتغييرات والآلام والأسقام وتجرّع كأس الحِمام ما يجوز على البشر ... فقد مرض صلى الله عليه وسلم واشتكى، وأصابه الحرُّ والقَرُّ، وأدركه الجوع والعطش، ولحِقه الغضب والضجر، وناله الإعياء والتعب، ومسَّه الضعف والكِبَر، وسقط فجُحِش شِقُّه، وشجَّه الكفار، وكسروا رَباعِيَتَه، وسُحِر وتداوى واحتجم وتنشَّر وتعوّذ، ثم قضى نحبه، فتوفي صلى الله عليه وسلم ولحق بالرفيق الأعلى، وتخلص من دار الامتحان والبلوى، وهذه سمات البشر التي لا محيص عنها وأصاب غيرَه من الأنبياء ما هو أعظم منها..." [3].

وفي قصة شرب العسل، كان رسول الله ﷺ يمكث عند أم المؤمنين السيدة زينب بنت جحش رضي الله عنها فتسقيه عسلاً ليطيل البقاء عندها، فشعرت أمنا عائشة وحفصة رضي الله عنهما بالغيرة، وتواطأتا على أن يقولا: "إني أجد منك ريح مغافير"، فقال ﷺ: "بل شربت عسلاً عند زينب بنت جحش ولن أعود له". فأنزل الله تعالى قوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ ۖ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ ۚ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[4].

(1) وفاته: 1149/544.
(2) شرح علي القاري، إسطنبول، 1309، ج 2، ص (326–386). شرح شهاب الدين الخفاجي، إسطنبول، 1314، ج 4، ص (266–369).
(3) شرح علي القاري، ص (327–328).
(4) شرح علي القاري، ج 1، ص 128. التحريم 1/66.

"وأمّا أفعاله عليه الصلاة والسلام الدنيوية؛ فحكمُه فيها من تَوَقّي المعاصي والمكروهات (أي من ترفعه عنهما) ومِن جواز السّهو والغَلَط في بعضها ما ذكرناه، وكلُّه غير قادحٌ في النبوة، بل إنَّ هذا (أي السهو والغلط) فيها على الندور، إذ عامّة أفعاله على السداد والصواب، بل أكثرُها أو كلها (أي أفعاله الدنيوية التي تجري وفق العادات) جاريةٌ مجرى العبادات والقُرَب على ما بيّناه (أي من أنَّ الأعمال بالنيات وأنَّ المباحات بها تنقلب طاعات)، إذ كان عليه الصلاة والسلام لا يأخذ منها (أي من أفعاله الدنيوية) إلا ضرورتَه (التي لا يستغني عنها أفراد البشر)، وما يقيم جسمه (من أكله وشربه ونومه)، وفيه مَصْلحَةُ ذاته التي بها يعبد ربّه ويقيم شريعته ويَسُوس أمّته. وما كان بينه وبين الناس من ذلك (أي من أفعاله الدنيوية، فهي ضمن التصنيف التالي: فبَيْنَ معروفٍ يصنعه (لهم)، أو بِرٍّ يوسِّعه (عليهم)، أو كلامٍ حسنٍ يقوله (لهم)، أو يُسمِعُه (لهم)، أو تألُّفُ شاردٍ (أي نافرٍ بطبعه) فيداريه بالأحكام ليثبت قلبه على الإسلام، أو قهر معاندٍ، أو مداراة حاسدٍ، وكل هذا لاحقٌ بصالح أعماله، منتِظمٌ في زاكي وظائف عبادته.

وقد كان يخالف في أفعاله الدنيوية بحسب اختلاف الأحوال (العارضة)، ويُعِدُّ للأمور أشباهها (أي ما يناسبها)، فيركب في تَصَرُّفه لِما قَرُبَ: الحمارَ، وفي أسفاره: الراحلةَ، ويركب البَغلةَ في معارك الحرب دليلاً على الثبات، ويركب الخيل ويُعِدُّها ليوم الفزع وإجابة الصارخ (أي وقت الإغاثة والإعانة). وكذلك (كان يفعل) في لباسه وسائر أحواله (أي في أكله وشربه وفراشه ومنامه وقيامه وإفطاره وصيامه وسكوته وكلامه) بحسب اعتبار مصالِحِه، ومصالح أمته. وكذلك يفعل الفِعْلَ من أمور الدنيا (بخلاف ما يراه) مساعدةً لأمته (أي تيسيراً لاستجابتهم)، وسياسةً (لهم)، وكراهيةً لخلافها، وإن كان قد يرى غيره خيراً منه. كما يترك الفِعْلَ (الذي يراه) لهذا (أي للأسباب السابقة)، وقد يرى فعلَه خيراً منه (أي من تركه إشعاراً بجوازه). وقد يفعل هذا (أي ما يرى تركه خيراً من فعلِه) في الأمور الدينية مما له الخِيَرَةُ في أحد وجهيه (أي في فعل أحدهما)، كخروجِه (بأصحابه) من المدينة لأُحُدٍ (في محاربةِ أبي سفيان وقومه)، وكان مذهبه التحصّن بها (وعدم الخروج منها). و(كذلك مِثلُ) تركِه قتلَ المنافقين وهو على يقينٍ من أمرهم

(غير شاك في كفرهم وإنما تركَهم) مؤالفةً لغيرهم، ورعايةً للمؤمنين من قرابتهم، وكراهةً لأن يقول الناس إن محمداً يقتل أصحابه كما جاء في الحديث. و(كذلك مثلُ) تركِه بناءَ الكعبة على قواعد إبراهيم مراعاةً لقلوب قريش (حيث كانوا قريبي عهد بالإسلام ولم يتمكن الإسلام في قلوبهم) وتعظيمِهم لتغيّرها، وحذَراً من نفارِ قلوبهم لذلك (أي من نفرتها لتغيرها) وتحريكِ متَقَدِّم عداوتهم (أي كفرهم وعدواتهم القريبة) للدين وأهله، فَقَال لعائشة فِي الْحَدِيث الصَّحِيح: "لَوْلَا حِدْثَانُ قَوْمِكِ بِالْكُفْرِ لأَتْمَمْتُ الْبَيْتَ عَلَى قَوَاعِدَ إِبْرَاهِيمَ". ويفعل الفِعل (أحياناً) ثم يتركه، لكون غيرِه خيراً منه، كانتقاله من أدنى مياه بدر إلى أقربها للعدو من قريش (برأي الحباب بن المنذر)، وكقوله (في حجة الوداع على ما رواه الشيخان): "لَوِ اسْتَقْبَلْتُ مِنْ أَمْرِي مَا اسْتَدْبَرْتُ مَا سُقْتُ الهدي". و(كذلك) يبسط وجهه للكافر والعدو رجاء استئلافه، و(كذلك) يصبر للجاهل ويقول: "إِنَّ مِنْ شَرِّ النَّاسِ مَنِ اتَّقَاهُ الناس لشرّه"، ويبذُل له الرغائب (أي النفائس من ماله) ليحبِّب إليه شريعته ودين ربه. ويتولى في منزله ما يتولى الخادمُ من مهنته (أي ما يقوم به الخادم). ويتسمَّت في مُلاءَتِه (أي في ملابسه) حتى لا يبدو منه شيءٌ من أطرافه (أي من أعضائه من ساق وقدم وساعد ونحوها من كمال أدبه ووقاره وجمال حيائه) حتى كأنَّ على رؤوس جُلسائه الطيرَ (من سكوتهم وسكونهم ووقارهم احتراماً له). ويتحدث مع جلسائه بحديث أوّلهم (أي بحكاية أوائلهم)، ويتعجب مما يتعجبون منه (استجلاباً لخواطرهم)، ويضحك مما يضحكون منه (في عجائب أخبارهم وغرائب آثارهم). وقد وسِع الناسَ بِشْرُه وعدلُه. ولا يستفزّه الغضبُ (ولا يُخرجه عن مقام الأدب مع أن غضبه كان للرب) ولا يُقَصّر عَن الْحَقّ ..."[1].

هذه الأمثلة التي ذكرها القاضي عياض فيما يتعلق بأفعال الرسول ﷺ لا تستند إلى الوحي، بل إلى احتياجاته البشرية وتقديراته وآرائه الشخصية واجتهاده وتجربته وترجيحاته التي بناها مراعياً للمصلحة العامة والقواعد السياسية. ورغم ذلك لا يخرج أي فعلٍ من هذه الأفعال خارج حدود عبوديته ﷺ ولا يدخل ضمن المحرمات.

(1) علي القاري، شرح الشفا، دار الكتب العلمية، 1988، ص (365-367).

2) الدراسات التي تمت في هذا المجال

لقد تم البدء بتصنيف أقوال الرسول ﷺ وأفعاله ومواقفه من حيث إلزاميتها واستنادها إلى الوحي وهو عليه الصلاة والسلام على قيد الحياة، فكان عليه الصلاة والسلام ينبه أصحابه، على غرار "إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، إذا أَمَرْتُكمْ بشيءٍ منْ دينِكُمْ فخذوا به، وإذا أَمَرْتُكُمْ بشيء من رأيي فإنما أنا بشر. أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ". فقد تلقى الصحابة أفعال رسول الله تبعاً لاستنادها إلى الوحي، فإن ترددوا في أمرٍ سألوه ﷺ: "هل هو وحيٌ أم أمرٌ تصنعه لنا؟" ويتصرفون بناء على جواب رسول الله. وقد أراد رسول الله ﷺ أن يعطي بني غطفان ثلث ثمار المدينة، ويدعوهم إلى الصلح، ليأمن شرهم، فاعترض الصحابة لأنهم أدركوا أن هذا الفعل لا يستند إلى الوحي، بل إلى رأي رسول الله ﷺ، فأخذ رسول الله ﷺ برأيهم وتراجع عن قراره[1]. ولقد ذكرنا سابقاً تصرف الصحابة فيما يتعلق بمعاملة أسرى غزوة بدر. في حادثة أخرى، رأى رسول الله ﷺ أن يصلي صلاة الجنازة على رأس المنافقين عبد الله بن أبيّ ابن سلول، فاعترض سيدنا عمر على رأي رسولنا الكريم، وجاء الوحي يصدّق رأيَ سيدنا عمر (هناك عشرون واقعة ونيّف أخرى مشابهة، نزل فيها الوحي يصدق رأي سيدنا عمر) [2].

كذلك أوامر رسولنا الكريم تم تقييمها وفهمها وتطبيقها من قبل الصحابة بأشكال مختلفة. فقد فهم الصحابة الذين كانوا يضحون بأنفسهم بناء على أمرٍ من رسول الله ﷺ بعض أوامره على سبيل النصيحة والتشويق، وتصرفوا على أساس ذلك، فعندما أمرهم ﷺ بصبغ الشيب ولا يتشّبهوا بالكفار، صبغ بعضهم مثل أبي بكر وعمر، وترك بعضهم مثل عليٍّ وأنس وأُبَيّ رضي الله عنهم[3]. وكذلك بَريرة كانت جارية، وأعتقتها عائشة رضي الله عنها، فأصبحت حرة، وزوجُها عبدٌ مملوك، فقال: يَا رَسُولَ اللَّهِ اشْفَعْ لِي إِلَيْهَا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "يَا بَرِيرَةُ اتَّقِي اللَّهَ، فَإِنَّهُ زَوْجُكِ وَأَبُو

(1) علي القاري، شرح الشفا، ج 2، ص 340.
(2) انظر: السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص 99.
(3) ابن حجر، فتح الباري، دار المعرفة، بيروت، 1959، ج 10، ص (354–356).

وَلَدِكِ". فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَتَأْمُرُنِي بِذَلِكَ، قَالَ: "لَا، إِنَّمَا أَنَا شَافِعٌ"[1]، فاختارت نفسها، ولم تعُدْ إلى زوجها، ولم يلمها أحد على تصرفها هذا. وفي حادثة أخرى، توفي عبد الله والدُ جابر تاركاً عليه دَيناً، يقول جابر: "فَطَلَبْتُ إِلَى أَصْحَابِ الدَّيْنِ أَنْ يَضَعُوا بَعْضاً مِنْ دَيْنِهِ فَأَبَوْا، فَأَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ، فَاسْتَشْفَعْتُ بِهِ عَلَيْهِمْ، فَأَبَوْا .."، وأصروا على استيفاء حقهم، ولم يلمهم على ذلك أحد[2]. وتلقى التابعون ومن بعدهم فهم الصحابة هذا وتمييزهم، ودار النقاش بين المجتهدين الأوائل الذين قاموا بتدوين علوم الفقه وأصوله حول أفعال النبي ﷺ وأوامره من حيث وجوب التأسي والاتباع، وهل هي ملزِمةً أم غير ملزمة، وظهر التنوع في آراءهم. ورغم هذه الجهود القيمة لم يتم تصنيف تصرفات رسول الله ﷺ من حيث التأسي والاتباع، إلى أن جاء شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (وفاته 684هـ / 1285م). وقسم في كتابه "الإحكام والفروق" (الفرق 36)، قسّم القرافي تصرفات رسول الله ﷺ التي بقيت خارج طبيعته البشرية إلى أربعة: التبليغ، والفتوى، والقضاء، والإمامة (رئاسة الدولة)، وقام بدراستها وتمحيصها من حيث الإلزام. ثم جاء العالم التونسي محمد الطاهر بن عاشور، ووسّع هذا التصنيف إلى اثني عشر قسماً[3].

---

(1) سنن أبي داود، الطلاق، ج 2، ص 270.
(2) البخاري، ج 3، ص 117.
(3) مقاصد الشريعة الإسلامية، تونس، 1978، ص (27-39).

ثانياً: تصرفات الرسول ﷺ باعتبار خصائصه المختلفة

إن وصف النبوة والقدوة هما الصفتان المهيمنتان على صفات وتصرفات النبي ﷺ. وقد وردت الأدلة المستفيضة من الكتاب والسنة تأمر باتباعه، وطاعته، والتأسي به، والتمسك بسنته، والعض عليها بالنواجذ. وقد سبق بيان صفات وخصائص أخرى للنبي ﷺ في أمثلة كثيرة، وصدور تصرفات كثيرة صدرت عنها. ولهذا السبب يتعين على علماء الإسلام (المعنيين ببيان الإسلام وتطبيقه) تمييز الصفات التي صدرت عنها هذه التصرفات، ودرجة إلزامها للمسلمين. وقد تناول الباحثون هذا الموضوع، فبلغوا في تصنيفهم لها اثني عشر نوعاً: (1) تبليغ الدين وإتمامه (التشريع). (2) الإفتاء. (3) الفصل في القضايا والخصومات (القضاء). (4) رئاسة الدولة (الإمامة والإمارة). (5) الإرشاد. (6) التوفيق والصلح. (7) المشورة والرأي الاستشاري. (8) الوعظ والنصيحة. (9) تعليم النزوع للكمال والتقوى. (10) تعليم الحقائق الخفية والسامية. (11) التأديب. (12) التصرفات البشرية الطبيعية التي ليس لها علاقة بالتأسي والاقتداء (الأفعال الجبلِّيّة).

1) تبليغ الدين وإتمامه

إن كون الرسول ﷺ مسؤولاً عن تطبيق الوحي وتبليغه للناس يجعل تبليغ ما أنزل عليه وظيفته الأولى، وتكتسب تصرفاته ﷺ في جانبٍ كبيرٍ منها ماهية التبليغ. فالرسول ﷺ يأتي بأحكام الدين وتمامه فيما لم يتنزل فيه وحي قولي، بنوع من إرشاد الله له (نوع من الوحي غير القولي). فالنبي الأكرم ﷺ يبين في حديثه التالي هذه الصفة والصلاحية: "أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْكِتَابَ، وَمِثْلَهُ مَعَهُ، أَلَا يُوشِكُ رَجُلٌ شَبْعَانُ عَلَى أَرِيكَتِهِ يَقُولُ عَلَيْكُمْ بِهَذَا الْقُرْآنِ فَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَلَالٍ فَأَحِلُّوهُ، وَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَرَامٍ فَحَرِّمُوهُ"[1]. وهناك بعض أطراف الخيوط التي تميز أفعاله ﷺ وأقواله التي ترتبط بهذه الصفة، ففي خطبة الوداع على سبيل المثال استهل خطبته بقوله ﷺ:

(1) أبو داود، السنة، 5.

"أيها الناس، اسمعوا مني أبيّن لكم"، وتحدَّثَ على مهلٍ، بصوت يسمعه الناس، ثم قال: "لِيُبَلِّغِ الشَّاهِدُ منكمُ الغائِبَ". وكان يَقولُ للنَّاسِ: "خُذوا عني مَناسكَكم".

2) الإفتاء

يتميز الإفتاء في تبليغ الدين وإتمامه بكونه بياناً للحكم جواباً لسؤال، بناء على حال السائل وظروفه. فعن ابن عباس أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يُسْأَلُ يَوْمَ مِنى فَيَقُولُ: "لَا حَرَجَ". فَسَأَلَهُ رَجُلٌ، فَقَالَ: إِنِّي حَلَقْتُ قَبْلَ أَنْ أَذْبَحَ، قَالَ: "اذْبَحْ وَلَا حَرَجَ". قَالَ: إِنِّي أَمْسَيْتُ وَلَمْ أَرْمِ، قَالَ: "ارْمِ وَلَا حَرَجَ"[1].

وكان الرسول عليه الصلاة والسلام يُسأَل عن خير الناس، فيجيب ﷺ تبعاً لحال السائل. ومنع استخدام الأوعية التي كانت تستخدم في الجاهلية لصنع الخمور، في صنع بعض النبيذ (نوع من الشراب الذي لا يسكر)؛ لأنها بقرب عهدها تذكر بالخمر، ولأنها ملائمة لتحول النبيذ إلى الخمر بسرعة في تلك البلاد الحارة. وقد جمع ابن القيم في كتابه "إعلام الموقعين" في جزئه الرابع فتاوى رسول الله ﷺ في 147 صفحة.

3) الفصل في القضايا والخصومات (القضاء)

القضاء له وجهان: أ) القضاء من حيث هو الحكم الصادر في القضية عقب المحاكمة كالفتوى، يحمل وصف التبليغ والتشريع، يبين حكم الله في القضية، ويكون هو الحكم الشرعي فيها. ب) يمكن للقضاء الصادر في القضية أن يكون مصيباً ويمكن أن يكون خاطئاً من حيث العدالة تبعاً لأدلة الإثبات. فإن وافقت أدلة الإثبات الواقع؛ أصاب القاضي ونال ثواب المصيب، ونجا المخاطبون بالحكم من تبعات المسؤولية. وإن عجز صاحب الحق إثبات حقه، وكان الطرف الآخر أقدر في بيان حجته، وصدر الحكم تبعاً لذلك؛ أخطأ القاضي في حكمه، ونال ثواب اجتهاده في النظر والحكم، ولم تخلُ ذمة الطرف المضلل للعدالة من تبعات القضية وإثمها. وقد أوجز الرسول ﷺ هذا الجانب في القضاء، فقال: "إِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ، وَلَعَلَّ

(1) أبو داود، المناسك، 87. النسائي، الحج، 224.

بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ أَلْحَنَ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ، وَإِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ أَقْضِي لَهُ عَلَى نَحْوِ مَا أَسْمَعُ مِنْهُ، فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ مِنْ حَقِّ أَخِيهِ شَيْئاً، فَإِنَّمَا هُوَ نَارٌ فَلَا يَأْخُذْهُ"[1].

والتمييز بين أقضية الرسول ﷺ عن غيرها سهل للغاية، لأنها تأتي بناء على خصومة ودعوى ترفع إليه ﷺ، ويُطْلَب فيه الشهود والأدلة، ويستعمل فيها ألفاظ (قضى، أقضي) وما شابه ذلك. والنماذج الكثيرة لأقضية الرسول عليه الصلاة والسلام منتشرة في أبواب القضاء في كتب الحديث وغيرها إلى جانب الكتب المصنفة في هذا الباب.

4) رئاسة الدولة (الإمامة والإمارة)

رئاسة الدولة التي اتصف بها رسول الله ﷺ تختلف عن صلاحيات النبوة والإفتاء والقضاء، وصِفةٌ تضاف إلى صلاحياته. فقد أسندت إلى رئاسة الدولة وظائف إدارة المجتمع ورعاية مصالحه، وضمان العدالة الاجتماعية فيه، ومواجهة الحوادث والتشكيلات الضارة به، والدفاع عن البلد ضد تهديدات الخارج، وما شابهها من المهام. وهذه الوظائف لم تمنح لكل نبي، بل اختص الله بها بعض الأنبياء. فتصرفات النبي ﷺ المتعلقة بصلاحيته الرسالة والإفتاء عامة للأمة كلها وملزمة واجبة التأسي بها، ولا يتقيد العمل والتقيد بها بأي إذن من مرجعية أو سلطة أخرى. وهذا بخلاف تصرفاته ﷺ بصفته رئيساً للدولة، فلا تُلْزِم الرؤساء الآخرين، ولا يملك المؤمنون التأسي بها رأساً قبل الحصول على إذن رئيس دولتهم. وهكذا توزيع الغنائم، والاستخدام الأمثل لموارد الدولة، وإنفاق أموالها، وتنفيذ العقوبات، وتنظيم الجيوش وتحريكها، وقمع التمرد والحركات الإرهابية، وكيفية استغلال الموارد العامة والمناجم والمياه من قبل القطاعات الخاصة أو العامة، وما شابهها تخضع جميعاً لسلطة رئيس الدولة. فلا يجوز اتخاذ القرار فيها أو القيام بها أو تنفيذها ما لم يصدر بذلك قرار أو إذن من رئيس الدولة أو من ينوب عنه. ويمكن لرئيس لاحق أن يرى رأيه في رعاية المصلحة العامة، ويغير إجراءات الرئيس السابق في هذا الميدان. فسيدنا عمر أوقف مصرف الزكاة للمؤلفة قلوبهم، وسيدنا عثمان لم

(1) أحمد، المسند، ج 6، ص 307، 320. البخاري، (الأحكام، ج 9، 69)، (الحيل، ج 9، 25).

يحرك الجيش لقمع المتمردين، لكن سيّدنا عليًّا سيَّر الجيش في قمعهم ... والفقهاءُ رغم اتفاقهم على صلاحيات رئيس الدولة أعلاه، فإنهم اختلفوا في بعض القضايا:

أ) فقد روى البخاري عن النبي ﷺ قوله: "مَنْ أَحْيَا أَرْضاً مَيِّتَةً فَهِيَ لَه". فهذا الحديث يجعل الأرض الميتة التي ليست في ملك أحد، لمن أحياها وجعلها منتجةً صالحة للاستعمال. وهنا يأتي السؤال عن صفة الرسول ﷺ التي ارتبط بها هذا الحديث. فإن كان هذا الحكم بصفته ﷺ رئيس الدولة، فإنه لا يكون ملزماً للرؤساء الذين يأتون من بعده، بل يرى كل رئيس رأيه في التصرف بأراضي الدولة التي ليست في ملك أحد بما فيه المصلحة العامة، ويتوقف ملكية الأراضي العامة بسبب الإعمار دائماً على إذن الدولة. وعلى هذا اجتهاد أبي حنيفة. لأن رئيس الدولة له حق الإقطاع وغيره من أشكال التصرف في الأرض الموات. لكن الإمام الشافعي ربط هذا الحديث بصفة الإفتاء والتبليغ، لأنها الأصل في عمل الرسول ﷺ، وخلافه يحتاج إلى دليل[1]. فاعتبار هذا الحديث في ماهية تبليغ الدين يمنح حق التملك بالإحياء لكل مواطن دون الحاجة لإذن من أحد. وفرق الإمام مالك بين الأراضي الموات في الحواضر والقرى وأماكن السكن وما جاورها من المراعي وما شابه، والأراضي الموات البعيدة، فأتبع هذا الحق في الأولى لإذن رئيس الدولة، لدخولها في مسؤولية حماية مصالح الناس[2].

ب) شكت هند بنت عتبة زوجها أبا سفيان لرسول الله ﷺ فقالت: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ أَبَا سُفْيَانَ رَجُلٌ شَحِيحٌ، وَلَيْسَ يُعْطِينِي مَا يَكْفِينِي وَوَلَدِي، إِلَّا مَا أَخَذْتُ مِنْهُ وَهُوَ لاَ يَعْلَمُ، فَقَالَ ﷺ: "خُذِي مَا يَكْفِيكِ وَوَلَدَكِ، بِالْمَعْرُوفِ"[3]. فالفقهاء المجتهدون الذين ربطوا هذا الحديث بالتبليغ والفتوى (الشافعية وبعض الحنفية) أجازوا تحصيل الحق

---

(1) ففي كتاب الأم يقول الشافعي رحمه الله: "فمن أحيا من أهل الاسلام فهو له دون غيره ولا أبالي أعطاه إياه السلطان أو لم يعطه لأن النبي ﷺ أعطاه، وإعطاء النبي ﷺ أحق أن يتم لمن أعطاه من عطاء السلطان". ج 7، ص 243. م.

(2) انظر وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج 6، ص (527–528). وموضع الشاهد هو أن الإمام أبا حنيفة اعتبر نص الإحياء كتقسيم الغنائم، "تصرفاً من الرسول ﷺ بطريق الإمامة والسياسة، لا بطريق الشرع والنبوة". وأن أبا يوسف ومحمداً والشافعية والحنابلة اعتبروه نصاً صادراً من رسول الله ﷺ "بطريق الشرع والنبوة". م.

(3) البخاري، البيوع، ج 3، 79. النسائي، القضاء 31.

الثابت من مال الغريم الممتنع، فيجوز لصاحب الحق استيفاء حقه بنفسه بأي طريق (دون الرجوع إلى القاضي، ولا علم الغريم)، سواء أكان من جنس حقه، أم من غير جنسه "ويجتهد في التقويم، ولا يحيف". "وجوزه الحنفية في المثلي دون المتقوم لما يخشى فيه من الحيف واتفقوا على أن محل الجواز في الأموال". وربط الإمام مالك وأحمد بن حنبل وغيرهما الحديث بصلاحية القضاء، فمنعوا ذلك بغير إذن القاضي[1].

ج) قال النَّبِيُّ ﷺ: "مَنْ قَتَلَ قَتِيلاً لَهُ عَلَيْهِ بَيِّنَةٌ فَلَهُ سَلَبُهُ"[2]. ذهب الشافعي ومن تابعه من المجتهدين إلى أن القاتل يستحق سلب القتيل في جميع الحروب، بغير إذن الإمام، لأنه تصرُّفٌ من رسول الله ﷺ على سبيل الفُتيا والتبليغ. وذهب الإمام أبو حنيفة ومالك ومن تابعهما من المجتهدين إلى أن هذا تصرُّف من النبي ﷺ بالإمامة، فلا يجوزُ لأحَدٍ أن يَختصَّ بسَلَب إلَّا بإذن الإمام في ذلك قَبْلَ الحرب[3].

5) تشجيع القيام بالأفضل (الإرشاد)

ميز المجتهدون بعض التكاليف بالإلزام (الفرض والواجب والحرام) وبعض التكاليف بالاستحباب والندب تبعاً لأساليب البيان في الآيات والأحاديث والتطبيق ونحو ذلك. فتم تفسير الأحاديث التي تدعو إلى الأخلاق الحسنة، والأحاديث التي تصف أهل الجنة، والأحاديث التي تتحدث عن ثواب النوافل = على سبيل الندب والتشجيع. فعَنِ المَعْرُورِ بْنِ سُوَيْدٍ، قَالَ: لَقِيتُ أَبَا ذَرٍّ بِالرَّبَذَةِ، وَعَلَيْهِ حُلَّةٌ، وَعَلَى غُلاَمِهِ حُلَّةٌ، فَسَأَلْتُهُ عَنْ ذَلِكَ، فَقَالَ: إِنِّي سَابَبْتُ رَجُلاً فَعَيَّرْتُهُ بِأُمِّهِ، فَقَالَ لِي النَّبِيُّ ﷺ: "يَا أَبَا ذَرٍّ أَعَيَّرْتَهُ بِأُمِّهِ؟ إِنَّكَ امْرُؤٌ فِيكَ جَاهِلِيَّةٌ، إِخْوَانُكُمْ خَوَلُكُمْ، جَعَلَهُمُ اللَّهُ تَحْتَ أَيْدِيكُمْ، فَمَنْ كَانَ أَخُوهُ تَحْتَ يَدِهِ، فَلْيُطْعِمْهُ مِمَّا يَأْكُلُ، وَلْيُلْبِسْهُ مِمَّا يَلْبَسُ، وَلاَ تُكَلِّفُوهُمْ مَا يَغْلِبُهُمْ، فَإِنْ كَلَّفْتُمُوهُمْ فَأَعِينُوهُمْ"[4]. فلم يُفهَم الأمر بالإطعام والإكساء والامتناع عن التكاليف

---

(1) انظر: ابن حجر، فتح الباري، ج 9، ص 511. وفيه: "... لأن الاستدلال به على مسألة الظفر لا تكون إلا على القول بأن مسألة هند كانت على طريق الفتوى". وكذلك؛ ج 5، ص 105. الزحيلي، الفقه لإسلامي وأدلته، ج 4، ص 358. م.

(2) البخاري، (فرض الخمس، ج 4، 91)، (المغازي، ج 5، 154). مسلم، الجهاد، ج 3، 337.

(3) القرافي، الإحكام، ج 1، ص (116-117).

(4) البخاري، الإيمان، ج 1، 15. مسلم، الأيمان، ج 3، 282.

الصعبة، والأمر بإعانتهم فيها على سبيل الإلزام (الفرض)، بل فهِمَ على سبيل الندب والتشجيع، وجاز أن يختلف طعام السيد ولباسه عن طعام عبده ولباسه.

6) الوساطة والتفاوض (الصلح)

المحاولات التي تبذلها الأطراف المتنازعة، لتسوية النزاع بطريقةٍ قصيرةٍ تفضي إلى الصلح دون اللجوء إلى المحكمة والانشغال بموجبات الإثبات. ولا يتصرف الذين يقومون بالوساطة والتفاوض تصرف القضاة، ولا يعملون على إثبات مزاعم الأطراف والحصول على ما يريدون، بل يدعونهم للتضحية والتفاهم المتبادلَين، ولا يشكل التفاهم الذي يتوصلون إليه سابقة لأمثالها من المنازعات. فطلب رسول الله ﷺ من أصحاب ديون جابر بن عبد الله التي ورثها من أبيه التنازل عن جزء من ديونهم، محاولة صلح غير ملزِم، لذلك أبوا ولم يقبلوا بالعرض. وكذلك في التنازع الذي جرى بين كعب بن مالك في دين له عند عبد الله بن أبي حدرد، وارتفعت أصواتهما في المسجد، فَخَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ من حجرته، ونادى كَعْبَ بْنَ مَالِك، وأشار له بيده أَنْ ضَعِ الشَّطْرَ، فَقَالَ كَعْبٌ: قَدْ فَعَلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لعبد الله: "قُمْ فَاقْضِهِ"[1]. وتنازع الزبير رضي الله عنه ورجلٌ من الأنصار في ماء يمر من أرض الزبير كانا يسقيان منه أرضهما، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِلزُّبَيْرِ: "اسْقِ يَا زُبَيْرُ، ثُمَّ أَرْسِلْ إِلَى جَارِكَ"، فَغَضِبَ الأَنْصَارِيُّ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، آنْ كَانَ ابْنَ عَمَّتِكَ؟ فَتَلَوَّنَ وَجْهُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، ثُمَّ قَالَ: "اسْقِ، ثُمَّ احْبِسْ حَتَّى يَبْلُغَ الجَدْرَ"[2]. فالأمر الأول طلب تضحية من أجل الصلح، والثاني بيان لصاحب الحق، وطلب لاستعمال حقه، وموقف أمام رفض الصلح من الطرف الآخر، وبيان أنه غير محق في دعواه.

7) المشورة والرأي الاستشاري

وفي هذا الباب يتصرف رسول الله ﷺ بصفته مستشاراً يقدم المشورة والحلول في المسائل التي تعرض عليه للاستشارة، وليس بالصفات السابقة أعلاه. فقد

(1) البخاري، (الصلح، ج 3، 188)، (الخصومات، ج 3، 122). مسلم، المساقاة، ج 3، 192.
(2) البخاري، المساقاة، ج 3، 111. مسلم، الفضائل، ج 4، 329.

أرادت عائشة رضي الله عنها أن تعتق بريرة، والحكم الشرعي في العتق أن تنشأ علاقة ولاء بين المعتِق والمعتَق، لكن أهل بريرة اشترطوا أن يكون الولاء لهم. فأخبرت عائِشَةُ النَّبِيَّ ﷺ، فَقَالَ: "خُذِيهَا وَاشْتَرِطِي لَهُمُ الوَلاَءَ، فَإِنَّمَا الوَلاَءُ لِمَنْ أَعْتَقَ". فَفَعَلَتْ عَائِشَةُ. ثُمَّ قَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ في النَّاسِ، فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ، ثُمَّ قَالَ: "أَمَّا بَعْدُ، مَا بَالُ رِجَالٍ يَشْتَرِطُونَ شُرُوطاً لَيْسَتْ فِي كِتَابِ اللَّهِ، مَا كَانَ مِنْ شَرْطٍ لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَهُوَ بَاطِلٌ، وَإِنْ كَانَ مِائَةَ شَرْطٍ، قَضَاءُ اللَّهِ أَحَقُّ، وَشَرْطُ اللَّهِ أَوْثَقُ، وَإِنَّمَا الوَلاَءُ لِمَنْ أَعْتَقَ"[1]. فلو كان قول النبي ﷺ الأول على سبيل "التشريع أو التبليغ أو الفتوى أو القضاء" لكان الشرط معتبراً، والولاء للبائع. فجاء قوله على المنبر يدل على أن البيان الأول كان حلاً للحصول على مقصود شرعي، ورأياً استشاريًّا. وعَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ رضي الله عنه، قَالَ: كَانَ النَّاسُ فِي عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، يَتَبَايَعُونَ الثِّمَارَ، فَإِذَا جَدَّ النَّاسُ وَحَضَرَ تَقَاضِيهِمْ، قَالَ المُبْتَاعُ: إِنَّهُ أَصَابَ الثَّمَرَ الدُّمَانُ، أَصَابَهُ مُرَاضٌ، أَصَابَهُ قُشَامٌ، عَاهَاتٌ يَحْتَجُّونَ بِهَا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَمَّا كَثُرَتْ عِنْدَهُ الخُصُومَةُ فِي ذَلِكَ: "فَإِمَّا لاَ، فَلاَ تَتَبَايَعُوا حَتَّى يَبْدُوَ صَلاَحُ الثَّمَرِ". كَالْمَشُورَةِ يُشِيرُ بِهَا لِكَثْرَةِ خُصُومَتِهِمْ[2]. فقول زيد بن ثابت في الحديث "كَالْمَشُورَةِ يُشِيرُ بِهَا لِكَثْرَةِ خُصُومَتِهِمْ" يشير إلى أن قول النبي ﷺ غير ملزم، وأن بيع الثمار على أصولها قبل بدو صلاحها جائز، وكأن النبي ﷺ يقول: إن سألتم رأيي فأرى أن تفعلوا هكذا ...

8) الوعظ والنصيحة

لم يدخر رسول الله ﷺ الوعظ والنصيحة وبيان التصرف الأمثل للأشخاص الذين يتلبسون بتصرف غير مناسب لا ينتهك حراماً أو محظوراً، وهذا الوعظ والتصرف منه ﷺ يقع في إطار تصرفاته غير الملزمة. ومن هذا الباب ما وقع لبشير بن سعد حين اختص ابنه النعمان بإهدائه خادماً، واختصه بذلك دون بقية أبنائه. وفي ذلك يقول النعمان بن بشير: أَعْطَانِي أَبِي عَطِيَّةً، فَقَالَتْ عَمْرَةُ بِنْتُ رَوَاحَةَ: لاَ أَرْضَى حَتَّى

(1) البخاري، البيوع، ج 3، 73. مسلم، العتق، ج 2، 144.
(2) البخاري، البيوع، ج 3، 76. سنن أبي داود، البيوع، ج 3، 253.

تُشْهِدَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، فَأَتَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، فَقَالَ: إِنِّي أَعْطَيْتُ ابْنِي مِنْ عَمْرَةَ بِنْتِ رَوَاحَةَ عَطِيَّةً، فَأَمَرَتْنِي أَنْ أُشْهِدَكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ ﷺ: "أَعْطَيْتَ سَائِرَ وَلَدِكَ مِثْلَ هَذَا؟" قَالَ: لاَ، قَالَ: "فَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْدِلُوا بَيْنَ أَوْلاَدِكُمْ"، قَالَ: فَرَجَعَ فَرَدَّ عَطِيَّتَهُ. وفي رواية قال بشير: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنَّ أُمَّ هَذَا بِنْتَ رَوَاحَةَ أَعْجَبَهَا أَنْ أُشْهِدَكَ عَلَى الَّذِي وَهَبْتُ لِابْنِهَا. فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: "يَا بَشِيرُ أَلَكَ وَلَدٌ سِوَى هَذَا؟". قَالَ: نَعَمْ. فَقَالَ: "أَكُلَّهُمْ وَهَبْتَ لَهُ مِثْلَ هَذَا؟" قَالَ: لَا، قَالَ: "فَلَا تُشْهِدْنِي إِذاً، فَإِنِّي لَا أَشْهَدُ عَلَى جَوْرٍ"[1]. وقد فهم الإمام أبو حنيفة ومالك والشافعي المنع الوارد في الحديث على أنه من باب النصيحة وحماية العائلة وروابط الأسرة، وليس من باب النهي الملزم والتحريم، وذهبوا إلى "جواز أن يخص الشخص بعض أولاده مالاً". واحتجوا لرأيهم بعدم شيوع هذا النهي على سبيل التحريم والإلزام، وقول النبي ﷺ في رواية: "فَأَشْهِدْ عَلَى هَذَا غَيْرِي"[2]. وذهب الإمام أحمد وداود وسفيان ومجتهدون آخرون إلى كون النهي في الحديث على سبيل الإلزام والتحريم. وفي مثال فاطمة بنت قيس رضي الله عنها أن زوجها طلقها البتة، وبعد انقضاء عدتها جاءت النبي ﷺ وقالت: إِنَّ مُعَاوِيَةَ بْنَ أَبِي سُفْيَانَ، وَأَبَا جَهْمٍ خَطَبَانِي. فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: "أَمَّا أَبُو جَهْمٍ، فَلَا يَضَعُ عَصَاهُ عَنْ عَاتِقِهِ، وَأَمَّا مُعَاوِيَةُ فَصُعْلُوكٌ لَا مَالَ لَهُ، انْكِحِي أُسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ". فَكَرِهْتُهُ. ثُمَّ قَالَ: "انْكِحِي أُسَامَةَ". فَنَكَحْتُهُ، فَجَعَلَ اللهُ فِيهِ خَيْراً، وَاغْتَبَطْتُ بِهِ[3]. وفُهِم هذا الحديث على سبيل الوعظ والنصيحة، لأن المرأة لا يحرم عليها زواج الفقير والرجل الصعب.

9) تعليم النزوع للكمال والتقوى

لقد تجلت تصرفات رسول الله ﷺ بوصفه معلماً منقطع النظير على الأكثر في تعليم أصحابه وتزكيتهم. فقد مدح القرآن الكريم والأحاديث الكثيرة الصحابة، مبينة خصائص هذا الجيل الإسلامي الأول الاستثنائي الفريد. وتجلى كمال النبوة والقدوة في الصحابة الذين نشؤوا على يديه ﷺ باعتبارهم جيلاً نموذجياً فريداً يليق بكماله

---

(1) البخاري، الهبة، ج 3، 158. مسلم، الهبات، ج 3، 243.
(2) مسلم، الهبات، ج 3، 243.
(3) مسلم، الطلاق، ج 2، 114.

ﷺ. فقد رباهم النبي ﷺ وخصهم بمسؤوليات تليق بخصائص الصحابة. وجاءت مؤاخاة المهاجرين والأنصار في أعقاب الهجرة، وتقاسم الأنصاري كل ما يملكه مع أخيه المهاجر، باعتبارها أبرز مثال على هذا الاختصاص.

وكذلك حديث البراء بن عازب رضي الله عنه يقول: "أَمَرَنَا النَّبِيُّ ﷺ بِسَبْعٍ وَنَهَانَا عَنْ سَبْعٍ: أَمَرَنَا بِعِيَادَةِ المَرِيضِ، وَاتِّبَاعِ الجِنَازَةِ، وَتَشْمِيتِ العَاطِسِ، وَإِبْرَارِ القَسَمِ، وَنَصْرِ المَظْلُومِ، وَإِفْشَاءِ السَّلاَمِ، وَإِجَابَةِ الدَّاعِي؛ وَنَهَانَا عَنْ خَوَاتِيمِ الذَّهَبِ، وَعَنْ آنِيَةِ الفِضَّةِ، وَعَنِ المَيَاثِرِ، وَالقَسِّيَّةِ، وَالإِسْتَبْرَقِ، وَالدِّيبَاجِ"[1]. فبعض هذه التعاليم الأربعة عشر فرض، وبعضها حرام، لكن تشميت العاطس ليس فرضاً، والنهي عن استعمال المياثر (أي أغطية السروج في المراكب) ليس حراماً. ويأتي ذكرها معاً على سبيل حماية الصحابة من التعلق بالدنيا والانغماس في نعمها، ونسيان المقصد الأصلي للحياة.

وكذلك حديث رافع بن خديج عن عمه ظُهَيْر قال: لَقَدْ نَهَانَا رَسولُ اللَّهِ ﷺ عن أمْرٍ كانَ بنَا رَافِقاً، قُلتُ: ما قَالَ رَسولُ اللَّهِ ﷺ فَهو حَقٌّ، قَالَ: دَعَانِي رَسولُ اللَّهِ ﷺ، قَالَ: ما تَصْنَعُونَ بمَحَاقِلِكُمْ؟ قُلتُ: نُؤَاجِرُهَا علَى الرُّبُعِ، وعلَى الأوْسُقِ مِنَ التَّمْرِ والشَّعِيرِ، قَالَ: "لا تَفْعَلُوا، ازْرَعُوهَا، أوْ أزْرِعُوهَا، أوْ أمْسِكُوهَا". قَالَ رَافِعٌ: قُلتُ: سَمْعاً وطَاعَةً[2]. فذهب أكثر المجتهدين إلى أن أمر النبي ﷺ هذا لعائلة من الصحابة ليس ملزماً لسائر أمته. ولهذا السبب أورد البخاري هذا الحديث في "بَابُ مَا كَانَ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ يُوَاسِي بَعْضُهُمْ بَعْضاً فِي الزِّرَاعَةِ وَالثَّمَرَةِ".

وكذلك نجد في كثير من مواقف النبي ﷺ مع أزواجه وبناته وأحفاده وأوامره ووصاياه هذا التعليم الفريد نحو الكمال والتقوى والقدوة. فقد أتى النَّبِيُّ ﷺ بَيْتَ فَاطِمَةَ، فَلَمْ يَدْخُلْ عَلَيْهَا، وقال: "إِنِّي رَأَيْتُ عَلَى بَابِهَا سِتْراً مَوْشِيّاً"[3]. وكذلك أتت فاطمة رضي الله عنها تسأل أباها النبيَّ ﷺ خادماً. فجاء النبي ﷺ بيتها، وقال: "أَلاَ أُخْبِرُكِ مَا هُوَ خَيْرٌ لَكِ مِنْهُ؟ تُسَبِّحِينَ اللَّهَ عِنْدَ مَنَامِكِ ثَلاَثاً وَثَلاَثِينَ، وَتَحْمَدِينَ

(1) البخاري، النكاح، ج 7، 24. مسلم، اللباس، ج 3، 535.
(2) البخاري، المزارعة، ج 3، 107.
(3) البخاري، الهبة، ج 3، 163.

اللّهَ ثَلاَثاً وَثَلاَثِينَ، وَتُكَبِّرِينَ اللّهَ أَرْبَعاً وَثَلاَثِينَ"[1]. وكذلك قوله تعالى جواباً لطلب نسائه ﷺ شيئاً من عرض الدنيا والزيادة في النفقة كسائر النساء: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَاجِكَ إِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحاً جَمِيلاً ۝ وَإِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالدَّارَ الْآخِرَةَ فَإِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَاتِ مِنكُنَّ أَجْراً عَظِيماً﴾[2]. كل ذلك نماذج لهذا التعليم.

10) تعليم الحقائق الخفية العميقة والسامية:

يوجه الإسلام عقول الناس وينير أفكارهم. وهناك أمور دقيقة وخفية وعميقة تدخل في إطار الإيمان والفكر. وإدراك الناس حتى الصحابة لهذه الحقائق لا يمكن أن يكون بنفس السوية. ولا يمكن أن يكون إدراك أبي بكر رضي الله عنه القائل: "الْعَجْزُ عَنْ دَرَكِ الإِدْرَاكِ إِدْرَاكٌ، وَالْبَحْثُ عَنْ ذَاتِهِ كُفْرٌ وَإِشْرَاكٌ"، وإدراك الجارية البدوية التي أجابت على سؤال "أين الله؟" بالإشارة إلى السماء، وقبول إيمانها رغم ذلك. ولا يمكن بيان الحقائق لهذين المستويين المختلفين بالأسلوب نفسه. وقد أشار النبي ﷺ ذات يوم إلى أُحُد وقال لأبي ذر رضي الله عنه: " يَا أَبَا ذَرٍّ أَتُبْصِرُ أُحُداً؟" ... قُلْتُ: نَعَمْ. قَالَ: "مَا أُحِبُّ أَنَّ لِي مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَباً، أُنْفِقُهُ كُلَّهُ، إِلَّا ثَلاَثَةَ دَنَانِيرَ "[3]. فكان ﷺ بذلك يبين نظرته إلى الدنيا وثرواتها وزهده فيها، مشيراً إلى حبه الأصلي المهيمن على قلبه، وأنَّ الدنانير الثلاثة التي يحبسها عن الإنفاق في سبيل الله إنما هي لدَيْنٍ يؤديه وحاجاته الضرورية. لكن أبا ذر لم يفهم الأمر كذلك، بل فهم من ذلك حرمة أن يمسك المسلم من الثروة والمال ما فاض عن احتياجاته الضرورية ولو أخرج زكاتها. لكنِ الصحابةُ الآخرون لم يذهبوا إلى ما ذهب إليه.

11) التأديب

تأتي النصوص التي تحمل الحماس والشوق والتشجيع للعبادات والتصرفات الملائمة والحسنة ولو لم تكن ملزمة على سبيل الفرض والوجوب، وتأتي النصوص

(1) البخاري، النفقات، ج 7، 65.
(2) الأحزاب، 28-29.
(3) البخاري، الزكاة، ج 2، 102.

كذلك مانعة ومعيقة لأضدادها ولو لم يكن تركها ملزماً على سبيل التحريم. وهذا الأسلوب والبيان لا يزال سارياً في التعليم. ويأتي دور المجتهد في تمييز دلالات هذه النصوص من حيث الإلزام وعدم الإلزام من خلال تقييم القرائن الأخرى المرتبطة بها. ومثال ذلك أنَّ الرسول ﷺ قال في حق من يتخلفون عن الجماعات في المسجد ويصلُّون في بيوتهم: "وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَقَدْ هَمَمْتُ أَنْ آمُرَ بِحَطَبٍ، فَيُحْطَبَ، ثُمَّ آمُرَ بِالصَّلاَةِ، فَيُؤَذَّنَ لَهَا، ثُمَّ آمُرَ رَجُلاً فَيَؤُمَّ النَّاسَ، ثُمَّ أُخَالِفَ إِلَى رِجَالٍ، فَأُحَرِّقَ عَلَيْهِمْ بُيُوتَهُمْ، وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ يَعْلَمُ أَحَدُهُمْ، أَنَّهُ يَجِدُ عَرْقاً سَمِيناً (أي عظماً فيه لحم)، أَوْ مِرْمَاتَيْنِ حَسَنَتَيْنِ (أي ساقي شاة)، لَشَهِدَ العِشَاءَ"[1].

فما من شك من أن رسول الله ﷺ لم يحرق على المتخلفين عن الجماعة في المسجد بيوتهم، ومن النادر قوله "عَرْقاً سَمِيناً" وما شابهه، وواضح أن المقصد من مثل هذا الحديث هو التأكيد على أهمية الصلاة مع الجماعة في المسجد، وإزالة عادة التخلف عن الجماعات من المجتمع، وتأمين اكتساب المسلمين ثواب وبركة صلاة الجماعة في المسجد. وفي هذا المقصد كذلك استعمل قوله "لا يؤمن حتى يفعل كذا وكذا" ونحوه في أمور كثيرة مختلفة. فالرسول ﷺ يقول: "واللَّهِ لا يُؤْمِنُ، واللَّهِ لا يُؤْمِنُ، واللَّهِ لا يُؤْمِنُ". قيلَ: ومَن يا رَسولَ اللَّهِ؟ قالَ: "الذي لا يَأْمَنُ جارُهُ بَوايِقَهُ"[2]. فهذه الثغرات والعيوب لا تخرج الإنسان من الإيمان بالأدلة القطعية. والمقصد الذي يتوجه إليه مثل هذا القول إلى تأديب المؤمن، وتلقينه بما يليق به.

12) التصرفات البشرية الطبيعية التي ليس لها علاقة بالتأسي والاقتداء (الأفعال الجبلِّيّة)

إن بشرية النبي ﷺ وتمتعه باحتياجات وميول الإنسان يوجب قيامه بتصرفاتٍ طبيعية. فقد صدرت منه ﷺ تصرفاتٌ من هذا القبيل لا تدخل في إطار الأمر والنهي (التكليف)، في حياته الدينية والدنيوية، تاركاً حرية الاختيار فيها لأمته. ويمكن أن نذكر هنا ذوقه وتفضيله في الأكل والشرب والنوم والمشي والركوب وما

(1) البخاري، الأذان، ج 1، 131. مسلم، المساجد، ج 1، 451.
(2) البخاري، الأدب، ج 8، 10. مسلم، الإيمان، ج 1، 68.

شابه ذلك من الأفعال الجبلِّيَّة. وهذا هو الحال في الأمور الدنيوية التي هي موضوع العلم والتكنولوجيا والأمور التي يمكن إثباتها بالخبرة والتجربة؛ مبنيَّةٌ على الرأي الشخصي والخبرة والحدس والتخمين، ولا تُلْزِمُ أمته. تماماً كما حدث في اختياره موقع تمركز جيش المسلمين في بدر وأخذه بالرأي والنصيحة، وما جرى في حادثة تأبير النخل كما قدمنا.

كان رسول الله ﷺ "إذا سَجدَ وضعَ رُكْبتيهِ قبلَ يديهِ، وإذا نَهَضَ رفعَ يديهِ قبلَ رُكْبَتيهِ"[1]. وقد ذهب الإمام مالك والأوزاعي ومن تابعهما من المجتهدين إلى وضع اليدين قبل الركبتين. وأجيب عليهم: "بأن السنة المروية هو وضع الركبتين ثم اليدين، وأن ذكر اليدين قبل الركبتين ربما كان لتجنب إيلام الركبتين بعد تقدمه في السن". وهكذا وضع اليدين قبل الركبتين حتى في العبادة تصرف تقتضيه بشريته ﷺ.

وفي حجة الوداع نزل رسول الله ﷺ قبل يوم من طواف الوداع في الأبطح بين مكة والمدينة، فصلى الظهر والعصر والمغرب والعشاء، ورقد رقدةً، ثم ركب إلى البيت فطاف به طواف الوداع[2]. فذهب ابن عمر رضي الله عنهما إلى أن الصلاة والمبيت بالبطحاء بذي الحليفة سنَّة، وحافظ عليها طوال عمره[3]. وقالت أمنا عائشة رضي الله عنها: "إنَّمَا نَزَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْمُحَصَّبَ لِيَكُونَ أَسْمَحَ لِخُرُوجِهِ، وَلَيْسَ بِسُنَّةٍ فَمَنْ شَاءَ نَزَلَهُ، وَمَنْ شَاءَ لَمْ يَنْزِلْهُ"[4].

واضطجاعه ﷺ على شقه الأيمن بعد ركعتي الفجر من هذا الباب[5]، فذهب بعضهم إلى أنه سنة، ذهب آخرون إلى أنه تصرف بشري طبيعي.

وكذلك، عَنْ خَالِدِ بْنِ الوَلِيدِ: أَنَّهُ دَخَلَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ بَيْتَ مَيْمُونَةَ، فَأُتِيَ بِضَبٍّ مَحْنُوذٍ، فَأَهْوَى إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِيَدِهِ، فَقَالَ بَعْضُ النِّسْوَةِ: أَخْبِرُوا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بِمَا يُرِيدُ أَنْ يَأْكُلَ، فَقَالُوا: هُوَ ضَبٌّ يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَرَفَعَ يَدَهُ، فَقُلْتُ: أَحَرَامٌ هُوَ

---

(1) أبو داود، باب كيف يضع ركبتيه قبل يديه، ج 1، 222.
(2) أبو داود، الحج، باب طواف الوداع، ج 2، 179.
(3) أبو داود، الحج، باب النزول بذي طوى، ج 2، 181.
(4) البخاري، الحج، باب المحصب، ج 2، 181. أبو دواود، المناسك، باب التحصيب، ج 2، 209.
(5) البخاري، التهجد، باب الضجعة على الشق الأيمن بعد ركعتي الفجر، ج 2، 55.

يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ فَقَالَ: "لاَ، وَلَكِنْ لَمْ يَكُنْ بِأَرْضِ قَوْمِي، فَأَجِدُنِي أَعَافُهُ". قَالَ خَالِدٌ: فَاجْتَرَرْتُهُ فَأَكَلْتُهُ، وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَنْظُرُ[1]. وهكذا يتبين من تصرف خالد، وامتناع رسول الله ﷺ أن الأمر يستند إلى الطبيعة البشرية، وعدم الاعتياد، وحب الشيء الحلال أو كرهه طبيعة بشرية وذوق طبيعي للإنسان.

إلى هذا الحد رأينا من تصرفات الرسول ﷺ التي قام بها بناءً على صفاته المختلفة، وتقدم أحكاماً مختلفةً من حيث الإلزام. وإنه ما من شكٍّ هنا أن وظيفته الأصلية هي تعليمه من قِبَلِ الله وإرساله للناس، وهي النبوة والتبليغ وهداية الناس، وكثيرٌ من تصرفاته يصدر عن هذا الصفة. والإشارة الأبرز لهذا النوع من التصرفات هو الحرص على سماعها من جميع الناس، والحرص على القيام بها أمام الناس، واستعمال الأساليب التي تناسب هذا الحرص. ولكن النماذج الكثيرة المعطاة، والمفتوحة على المزيد من الأمثلة، تبين بوضوح قيامه بتصرفات أخرى صادرة عن صفاتٍ أخرى (غير النبوة)، وغير الملزمة. ومن أهم إشارات هذا النوع من التصرفات غير الملزمة غياب الحرص على إظهاره لكافة الناس، وغياب الإصرار على تطبيقه.

وهكذا عندما دعا النبي ﷺ قبل انتقاله إلى الرفيق الأعلى بكتاب، ثم عدوله عن ذلك فيما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: لَمَّا اشْتَدَّ بِالنَّبِيِّ ﷺ وَجَعُهُ قَالَ: "ائْتُونِي بِكِتَابٍ أَكْتُبْ لَكُمْ كِتَاباً لاَ تَضِلُّوا بَعْدَهُ". قَالَ عُمَرُ إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ غَلَبَهُ الوَجَعُ، وَعِنْدَنَا كِتَابُ اللَّهِ حَسْبُنَا (وهذا حرصٌ منهم على التخفيف عن رسول الله في وجعه ومرضه، وعلمهم بتمام الدين). فَاخْتَلَفُوا وَكَثُرَ اللَّغَطُ. قَالَ: "قُومُوا عَنِّي، وَلاَ يَنْبَغِي عِنْدِي التَّنَازُعُ". فَخَرَجَ ابْنُ عَبَّاسٍ يَقُولُ: إِنَّ الرَّزِيَّةَ كُلَّ الرَّزِيَّةِ، مَا حَالَ بَيْنَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَبَيْنَ كِتَابِهِ[2]. فلو كان الأمر يتعلق بالتبليغ لأصر عليه رسول الله ﷺ كما في موقفه عندما قال لعمه: "والله لو وضعوا الشمس في يميني، والقمر في يساري على أن أترك هذا الأمر حتى يظهره الله، أو أهلك فيه".

---

(1) البخاري، الذبائح والصيد، باب الضب، ج 7، 97. مسلم، الصيد والذبائح وما يؤكل من الحيوان، باب إباحة الضب، ج 3، 543.
(2) البخاري، العلم، باب كتابة العلم، ج 1، 34.

ثالثاً: أهل السنة والأصول

1) إسلام أهل السنة

أود هنا التعبير عن رأيي في التهديدات الموجهة للإسلام في إطار مفهوم "أهل السنة" على الشكل التالي:

لم يكن في العصرين الأولين من عصور الإسلام مذهب باسم أهل السنة ولا المذاهب الأخرى. بل كان الإسلام الموجود المنتشر الذي حمله الصحابة المقتدون برسول الله ﷺ، وعبروا عنه بأقوالهم وأفعالهم، ويقوم على إيمان صاف متين خالٍ من الجدل والنقاشات الكلامية والفلسفية التي ظهرت فيما بعد. وكلما ظهرت آراءٌ منحرفةٌ لم تكن موجودة ولا معروفةً في الاعتقاد ابتداءً من الخوارج؛ ظهر الاهتمام بتعريف "الإسلام الصحيح" الذي يقصي تلك الآراء. ولم يلبث هذا التعريف بالإسلام الصحيح أن تغير، وتغيرت صيغه كثيراً مع الزمن.

وهكذا شكل أهل السنة والجماعة مع الزمن "فهم الإسلام والسواد الأعظم للأمة الإسلامية"، بتبنيهم المبادئ الأساسية لفهم الإسلام وممارساته التي تلقوها من النبي ﷺ وأصحابه، وحرصهم على وحدة الأمة الإسلامية، وتميزهم عن الفرق التي انفصلت عنها.

فأهل السنة يشكلون حسب الإحصائيات تسعين بالمئة من المسلمين، لكن هذا مجرد رقم إحصائي. لكن إذا أخذنا بعين الاعتبار تبني المسلم لإيمان أهل السنة وعيشهم وفق عباداتهم وأخلاقهم ونمط حياتهم، فإن هذا العدد سينخفض بشكل كبير، فهناك عيوبٌ كثيرة تتخلل العقيدة والعمل والأخلاق على حد سواء تحتاج إلى ترميم وإصلاح.

أعتقد أن فرصة تحول الوهابية والشيعة وما شابهها من المذاهب التي لا تنسجم مع طبيعة التدين في تركيا ولا تتلاءم مع طبيعة المجتمع التركي إلى مذهبٍ غالبٍ غيرُ ممكنة، خاصة في بلدنا. ولا يخلو الأمر من وجود أفراد وجماعات يحملون

اعتقادات وميولاً تنتمي إلى هذه المذاهب، لكن مصيرهم أن يبقوا مهمشين[1].

والخطر الذي يتهدد أهل السنة (الإسلام الصحيح)، هو الإلحاد الصريح أو المبطَّن والاستعمار الحديث وانتشار الدين المختزل، والذي يستولي على العالم بتأثيره، أكثر من تهديد هذه المذاهب الهامشية. والعلمنة أيضاً نوع من اختزال الدين في حياة الإنسان. ونحن بحاجة إلى مواجهة هذه الأخطار جميعاً دون الغرق في التفاصيل، ودون الخوض في تمييز المدارس والطرق والجماعات. وفي سياق هذا المقصد، ينبغي العمل على تحسين التعليم الخاص والعام في المدارس والدروس الدينية ومدارس الأئمة والخطباء وكليات الشريعة، ومواصلة التحسينات بما يتلاءم مع هذا المقصد.

وينبغي تحديث إطار أهل السنة والجماعة في إطار شورى علماء الأمة، والأخذ بعين الاعتبار التحديات والانحرافات الحديثة.

وقد نقلت فيما سبق بعض المتون من المصادر الأساسية لأهل السنة. وتصور الوجود في هذه المصادر يقوم على وجود الله سبحانه ووجود الخلق الذي خلقه الله سبحانه، وأن هذا الوجود المخلوق ليس وهماً ولا خيالاً، بل وجود حقيقي يمكن العلم به باستعمال الطرق الصحيحة للوصول إلى المعرفة.

بينما لا وجود لشيء غير الله في تصوُّف وحدة الوجود، وما نحسبه موجوداً من هذه المخلوقات ليست في حقيقتها سوى الأوهام والخيالات التي تدرك بالعقل والحواس، والوصول إلى علم الحقيقة يكون بالكشف والإلهام، لا بالعقل والوحي (أي البيان الظاهري) والحواس. وبذلك نرى هنا اختلافاً مهمًّا، واعتبارنا فريقاً من هذين الفريقين مسلماً وأهل السنة يعني إقصاءً للفريق الآخر، وتمزيقاً للأمة، وتضييقاً للإطار بشكل خطير[2]. وقد تم تعريف أهل السنة في تاريخنا بالسلف والماتريدية

---

(1) يشير المؤلف في موضع آخر من هذا الكتاب أن بعض نماذج التدين ومنها نموذج التدين للحركة الوهابية لا تناسب واقع التدين في تركيا، ويفسر كلامه بأنه لا يعني أنها "غير إسلامية" وإنما غير مناسبة لكي تكون نموذجاً معيارياً للتدين الإسلامي وتعمم على بقية البلاد الإسلامية، ويشير كذلك أن هذا لا يعني الدعوة لإلغاء تلك النماذج وإقصائها فالأمر مجرد تقرير بعدم قدرتها على أن تتحول لتدين نموذجي يعم كل بلاد المسلمين.

(2) يشير هنا لرفضه للتكفير، فبالرغم من الخلافات العميقة بين الفريقين غير أن تكفير أي فريق للآخر سيمزق الأمة.

والأشعرية. فإن اعتمدتم خط الإمام أبي حنيفة وأبي منصور الماتريدي وأحمد يَسَوي، تهملون خط الإمام الشافعي والغزالي، ويفسُدُ إطار أهل السنة والجماعة[1].

فهناك قبول عام بوجود فروق مختلفة كبيرة في الأفهام والتفسيرات في هذين الخطين الكلاميين وفي خطوط التصوف سواء داخل كلٍّ منها أو فيما بينها، ولكن هذا القبول العام انحرف عند بعض المتعصبين إلى اختزال أهل السنة في أنفسهم وتضييق إطارها وإقصاء الآخرين. والصحيح هو تقييمها جميعاً في إطار أهل السنة، وعدم إخراج أيٍّ منها ما لم يحد عن الخط الرئيسي والمبادئ الأساسية لعهد السلف.

وبذلك لا أرى حاجةً للرد على أولئك الذين يعلنون المودودي وسيد قطب والسباعي ومحمد حميد الله وغيرهم، إصلاحيين غير مذهبيين، ويضعونهم خارج "إطار أهل السنة" الذي يرونه.

إن الإسلام لا يقتصر على أهل السنة، بل يوجب علينا الحفاظ على وعي الأمة مع أتباع المذاهب الإسلامية الأخرى – دون القيام بدعوى المذهبية والدعوة إلى المذهب – وحماية علاقة الأخوة في إطار أخوة الدين، والتعاون والوقوف صفاً واحداً في مواجهة التهديدات والأعداء.

2) مصدر الحقيقة عند أهل السنة

ينبغي أن يتوفر في الذين يتصدون للتعريف بدين الإسلام، أن يكونوا من الدارسين للعلوم الدينية، المتقنين للغته[2]، الذين يراعون أصوله في فهم الدين (أصول الفقه). ينبغي أن يقول للناس ما يعلمه إن علم، ويقول عما لا يعلمه: "لا أعلم"، ولا يقول لما لم يسمعه: "سمعت"، ولما لم يرَه: "رأيته".

قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ۚ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾[3]. يقول الإمام الماتريدي في تفسير هذه الآية: لا تقف ما ليس لك به علم بأسباب العلم، وهو ما ذكر من السمع والبصر ...".

(1) هذا خطاب للمجتمع التركي في عدم تضييق مفهوم أهل السنة.
(2) اللغة العربية.
(3) الإسراء، 36.

ويتناول نجم الدين عمر النسفي[1] من خط الإمام أبي حنيفة والماتريدي علم الحقيقة عند أهل السنة في كتابه "العقائد"، فيقول [ما بين قوسين شرح من عندي]:

"قَالَ أَهْلُ الحَقِّ: حَقَائِقُ الأَشْيَاءِ ثَابِتَةٌ (موجودة في الحقيقة وليست وهماً أو خيالاً)، والعِلْمُ بِهَا مُتَحقِّقٌ خلافاً للسوفسطائية. وأَسْبَابُ العِلْمِ للخَلْقِ ثَلاثَةٌ: الحَوَاسُّ السَّلِيمَةُ، وَالخَبَرُ الصَّادِقُ، وَالعَقْلُ ... والإلهام ليس من أسباب المعرفة (العلم) بصحة الشيء عند أهل الحق (أهل السنة)".

ولأنقل هنا بعض الأسطر من شرح العلامة التفتازاني على عقائد النسفي [بتصرف واختصار]:

"الخبر الصادق وهو الخبر المروي عن الرسول المؤيد بالمعجزات بطريق التواتر. وأما خبر الواحد المروي بغير طريق التواتر فإنه لا يفيد العلم لعروض الشبهة في كونه خبر الرسول (أي يفيد الظن)".

"والمراد من قول النسفي: والإلهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق، أن الإلهام الذي يحصل لشخص ليس سبباً يحصل به العلم لعامة الخلق، ولا يصلح لإلزام الغير، وإلا فلا شك (بأن الإلهام الذي يحصل للإنسان من الله يفيد العلم، وقد نقل ذلك عن الرسول ﷺ وحكي عن كثير من السلف".

فالمسلمون على طريقة أهل السنة تبعاً للنقول أعلاه:

1. يتلقون علم الحقيقة عبر حواسهم السليمة، والأخبار المتواترة عن الرسول ﷺ، والعقل. وكل مسلم مكلَّف بأخذ ما يلزمه من هذه المصادر مباشرة. ومن يجد العمر الذي ينفقه من أجل دنياه ولا يخصص وقتاً لتلقي علم الدين يكون محاسَباً. والاعتقاد بما يعتقده إنسان آخر، واتباع ما يقوله؛ تقليد. والتقليد يفيد الظن، ولا يكون جائزاً إلا عند الضرورة (بأن يكون عاجزاً عن تعلم الدين من مصادره الأصلية).

2. هذه الطرق الثلاثة هي طرق العلم التي هي حجة واجبة الاتباع من قبل الناس جميعاً، والكشف والإلهام الموافق لصاحب التقوى من أهل العلم الملتزم بالشريعة يفيد العلم لهذا الشخص، دون غيره، بشرط أن يكون متوافقاً مع أسباب العلم.

---

(1) وفاته، 1142/537.

3. والشخص الذي يتبع أوامر وتعليمات إنسان ويستسلم له، ويعتبره مصدراً لتلقي العلم الشرعي رغم مخالفته الحقيقة التي رآها بعينه وسمعها بأذنه وتلقاها من مصادر الدين الصحيحة وأدركها بعقلها أو ينبغي أن يدركها بعقله، يعتبر منحرفاً عن الصراط بحسب أهل السنة.

3) الإمام الغزالي والتكفير والمذاهب

قام محمد بيجو ناشر كتاب فيصل التفرقة للإمام الغزالي مضيفاً ملاحظاته وعناوين فرعية للكتاب. من هذه العناوين "الحق يدور في كلِّ مذهب"، وتحت هذا العنوان يقول الإمام الغزالي[1]:

"فأما أنت إن أردت أن تنتزع هذه الحسكة [أي الضغن والعداوة] من صدرك، وصدر من هو في حالك، ممن لا تحرّكه غوايةُ الحسود، ولا تقيّدُه عماية التقليد، بل تعطشه إلى الاستبصار لحزازة إشكالٍ أثارها فكر، وهيَّجها نظر، فخاطب نفسك وصاحبك، وطالبه بحدِّ الكفر، فإن زعم أن حد الكفر ما يخالف مذهب الأشعري، أو مذهب المعتزلي، أو مذهب الحنبلي أو غيرهم، فاعلم أنه غِرٌّ بليد، قد قيَّده التقليد، فهو أعمى من العميان، فلا تضيَّع بإصلاحه الزمان".

"ولعل صاحبك يميل من بين سائر المذاهب إلى الأشعري، ويزعم أن مخالفته في كل وِرْدٍ وصَدَر كفرٌ من الكفر الجلي! فاسأله من أين ثبت له أن كون الحق وقفاً عليه؟ حتى قضى بكفر الباقلاني إذ خالفه في صفة البقاء لله تعالى، وزعم أنه ليس وصفاً لله تعالى زائداً على الذات؟ ولِمَ صار الباقلاني أولى بالكفر بمخالفته الأشعري من الأشعري بمخالفته الباقلاني؟ ولِمَ صار الحق وقفاً على أحدهما دون الثاني؟".

"أكان ذلك لأجل السبق في الزمان؟ فقد سبق الأشعريَّ غيرُهُ من المعتزلة، فليكن الحق للسابق عليه!".

"أم لأجل التفاوت في الفضل والعلم؟ فبأي ميزان ومكيال قدّر درجات الفضل حتى لاح له أنْ لا أفضلَ في الوجود من متبوعه ومقلَّده؟"

(1) الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، تحقيق محمود بيجو، طبعة البيروتي 1992، ص (19-23).

"فإن رخّص للباقلاني في مخالفته فلِمَ حَجَر على غيره؟ وما الفرق بين الباقلاني والكرابيسي والقَلانسي وغيرهم؟ وما مُدرَكُ التخصيص بهذه الرخصة؟".

"فإن زعم أن خلاف الباقلاني يرجع إلى لفظٍ لا تحقيق وراءه، (أي إلى خلاف لفظي) ... زاعماً أنهما جميعاً متوافقان على دوام الوجود (أي وجود الله)، والخلافُ في أن ذلك (هل) يرجع إلى الذات أو إلى وصفٍ زائد عليه، خلافٌ قريبٌ لا يوجب التشديد. (نعم إن زعم ذلك) فما باله يشدد القول على المعتزلي في نفيه الصفات (عن ذات الله تعالى)، وهو معترف بأن الله تعالى عالِم محيطٌ بجميع المعلومات، قادر على جميع الممكنات (رغم إنكاره إضافة الصفات إلى الذات)؟ وإنما يخالف الأشعري في أنه عالم وقادر بالذات، أو بصفة زائدة؟!".

"فما الفرق بين الخلافين؟ وأي مطلب أجلُّ وأخطرُ من صفات الحق سبحانه وتعالى في النظر في نفيها وإثباتها؟".

"فإن قال (المقلد المتعصب): إنما أكفِّرُ المعتزلي وأشدِّد القول عليه لأنه يزعم أن الذات الواحدة تصدر منها فائدة العلم والقدرة والحياة، وهذه صفاتٌ مختلفة بالحد والحقيقة، والحقائقُ المختلفةُ يستحيل أن توصف بالإيجاد أو تقومَ مقامَها الذاتُ الواحدةُ! (نعم إن قال ذلك) فما بالُهُ لا يستبعد من الأشعري قولَه: إن الكلام صفةٌ واحدةٌ قائمةٌ بذات الله تعالى، ومع كونه واحداً هو توراةٌ وإنجيلٌ وزبورٌ وقرآن، وهو أمرٌ ونهيٌ وخبرٌ واستخبارٌ، وهذه حقائقُ مختلفةٌ؟ وكيف لا، وحَدُّ الخبر ما يتطرق إليه التصديق والتكذيب، ولا يتطرق ذلك للأمر والنهي؟، فكيف تكون حقيقة واحدة يتطرق إليها التصديق والتكذيب ولا يتطرق؟ فيجتمع النفي والإثبات على شيءٍ واحدٍ؟".

"فإن تخبط في جواب هذا، أو عجز عن كشف الغطاء فيه، فاعلم أنه ليس من أهل النظر، وإنما هو مقلّد، وشرطُ المقلد أن يَسكُت ويُسكَتَ عنه، لأنه قاصر عن سلوك طريق الحِجَاج، ولو كان أهلاً له كان مستتبَعاً لا تابعاً، وإماماً لا مأموماً، فإن خاض المقلد في المَحاجَّة فذلك منه فضولٌ".

"والمشتغلُ به صار كضاربٍ في حديدٍ باردٍ، وطالبٍ لصلاح الفاسدِ، وهل يصلح العطّارُ ما أفسدَ الدهرُ؟ ولعلك إن أنصفت علمت أن من جعل الحق وقفاً على واحد من النُّظَّار بعينه، فهو إلى الكفر والتناقض أقرب".

"أما الكفر: فلأنه نزَّله منزلة النبي المعصوم من الزلل الذي لا يثبت الإيمانُ إلا بموافقته، ولا يلزم الكفرُ إلا بمخالفته".

"وأما التناقض: فهو أن كل واحد من النظار يوجب النظر ويحرِّم التقليد، فكيف يقول: يجب عليك تقليدي، أو يجب عليك أن تنظر وألا ترى في نظرك إلا ما رأيت، وكل ما رأيته حجةٌ فعليك أن تعتقده حجةً، وما رأيتُهُ شبهةً فعليك أن تعتقدَهُ شبهة؟ وأيُّ فرق بين من يقول: قلَّدني في مجرد مذهبي وبين من يقول: قلَّدني في مذهبي ودليلي جميعاً؟ وهل هذا إلا التناقض؟".

4) ما وراء الفرق والجماعات!

تنقسم الدراسات والإدعاءات والجهود التي تهدف إلى الفهم والتطبيق الصحيحين للإسلام، وما يصحبها من مناقشات ومنازعات وصراعات إلى تيارين أساسيين: تيار أهل السنة، وتيار اللائكية والإسلام المعتدل.

1 – وحسب أصحاب التيار الأول: (تيار أهل السنة)

مصادر الإسلام الأساسية هي القرآن والسنة، والناس مكلفون بفهم الوحي الوارد فيهما وتطبيقه. والعلماء الأعلام في الفهم والتطبيق هم المجتهدون والمفكرون والعلماء الذين يلونهم في الاتباع. والوحي إلهي مقدس معصوم من الخطأ. وأفهام البشر ليست مقدسة ولا معصومة وتحتمل الصواب والخطأ. والعالم المجتهد إذا أخلص النية وبذل الوسع في في الوصول إلى الصواب، واجتهد فأخطأ، فإن الله يغفر له خطأه، بل يثيبه على اجتهاده، ويقبل عبوديته بناءً على اجتهاده الخاطئ.

والإسلام يغطي الحياة كلها، فالدين والدولة، والدين والسياسة، والدين والقانون، والدين والاقتصاد، والدين والاجتماع، والدين والأخلاق، والدين والجمال، ... والدين والحياة، لا ينفصل أحد هؤلاء عن الآخر، وليس أحدهما لله والآخر للعباد والملوك والنخب ... والمسلم يجب عليه أن يعرف موقف الدين في سائر مجالات الحياة وفي كل خطوة يخطوها، ويتحرك على أساسه، ويتحمل مسؤوليته. والمسلمون من غير المجتهدين مكلفون باكتساب العلم والفكر والعمل بناء على ما يقدمه العلماء المجتهدون. لكنهم غير ملزمين باتباع مجتهد واحد أو مذهب واحد في كل أعمالهم.

والاجتهاد الذي يختاره رئيس الدولة نتيجة الشورى يصبح مذهب الأمة كلها في الأمور الرسمية[1]. ومذاهب السلف والماتريدية والأشعرية في العقيدة والمذاهب الأربعة المشهورة في الفقه والعمل هي جميعاً مذاهب أهل السنة. وإلى جانب هؤلاء: أئمة معتبرون عند المجتهدين من أهل السنة، انقرضت مذاهبهم بغياب أتباعهم، وبقيت آراؤهم واجتهاداتهم المنقولة المبثوثة في الكتب. وباب الاجتهاد لم يغلق. وقد أصبحت طرق الوصول إلى المعلومات اليوم أسهل مما كانت عليه بالأمس. والاجتهاد اليوم ضروري لتقديم حلول الإسلام لمشكلات العصر. وسيقوم به من يمتلك أهلية الاجتهاد.

هذه هي الخطوط الأساسية لأهل السنة، وأنا أنتمي إليها اليوم.

2 - التيار الثاني: (تيار اللائكية والإسلام المعتدل)

ينبغي أن نفصل هذا التيار إلى فريقين:

أ) اللائكية أو علمانية الدولة[2] / أنصار الإسلام المعتدل: ويرى هؤلاء أن الإسلام يتضمن الإيمان والعبادة والأخلاق. وما سوى ذلك لا يدخل في الدين / الإسلام، حيث يقوم الناس بتنظيم هذه المجالات على النحو الذي يتطلبه العصر الذي يعيشون فيه.

ب) فريق الذين يقصرون اهتمامهم على الإيمان والعبادة وبعض الأخلاق والذكر والنوافل من العبادات، ولا يهتمون بالإسلام ومشكلات الأمة عملياً، رغم قبولهم الإسلام كما هو في التيار الأول نظرياً، ولا يتوقفون عند هذا الحد، فيُخرِجون المهتمين بالإسلام ومشكلات الأمة من أهل السنة، وفريق الذين ليس لهم مشكلةٌ مع النظام العلماني طالما أنه لا يمسُّ الفهم الضيق للإسلام الذي يحملونه، والذين ينبزون المسلمين الذين يعتقدون بضرورة تغيير النظام المخالف للإسلام ويبذلون جهدهم بكل السبل الممكنة للوصول إلى هدفهم في التغيير من أصحاب الغيرة الدينية وزعماءهم؛ بألقاب شتى، ويصفونهم "بالإصلاحيين، واللامذهبيين،

---

(1) أي في الأمور العامة المتعلقة بالنظام العام.

(2) العلمانية في هذا الكتاب حيثما وردت فهي علمانية الدولة أو اللائكية، وليست علمانية الإلحاد. المترجم.

والخارجين عن أهل السنة، والإرهابيين ..."، وفريق الذين يقولون بوجوب التزام مذهبٍ واحدٍ ويُحَرِّمون الاستفادة من المذاهب الأخرى عند اللزوم، والذين يقولون: إن باب الاجتهاد مغلقٌ، ويقفون ضد المختصين الذين يجتهدون في مجالهم عند اللزوم، وفريق الذين يسندون العصمة إلى من يتبعونهم (الشيخ وما شابه من الأشخاص)، ويقصرون الحقيقة عليهم ...

عندما ننظر إلى أمهات الكتب الأساسية لعلماء أهل السنة، نرى أن التيار الأول فقط هو الذي يمثل الإسلام الصحيح وأهل السنة بالمعنى الحقيقي. ومعتقدات الآخرين وآراؤهم وممارساتهم مخالفة لأهل السنة.

وأياً كانت الأسماء والمفاهيم المقدسة والأشخاص فالاختلافات والنزاعات لا تخرج عن هذه المجموعات الثلاثة. فأتباع الإسلام العلماني المعتدل ليس لديهم جانب يمكن الدفاع عنه وفقاً لمصادر الإسلام الصحيحة. وهؤلاء موجودون في بلادنا والعالم الإسلامي منذ مئتي عام، ويتزايدون. والمعتدلون المقنعون غارقون في وحل الخيانة أو الجهل والتعصب الأعمى.

وما دام الأمر على هذا النحو فما هي حالة الأمة؟ وكيف ستكون الوحدة والتضامن والتكاتف ضد العدو المشترك؟!

الحل يختفي وراء هذه القواعد الأساسية لأهل السنة:

- عدم تكفير أيٍّ من أهل القبلة.

- اعتبار المسلمين في إطار أهل السنة أولاً، ثم المسلمين داخل الإطار الأوسع للإسلام؛ إخوةً. والسعي في سبل الوحدة والتضامن في إطار المبادئ التي توحد الأمة في الإسلام.

5) السنة والإسلام والأخلاق

هناك خطأ، ربما يعزى لنقص المعلومات، يتكرر باستمرار: "عندما نقول بوجوب التزام السنة نهمل كثيراً من نقاط الضعف عند الأمة ونواقصها، ... نعم! اللباس والصلوات النوافل والأخلاق الموروثة عن نبينا ﷺ خيرٌ، ولكن ماذا عن تدهور أخلاق الأمة، وضعفها وعجزها عن حماية نفسها ... ما الذي سيحدث إن أهملنا مدارسته ونقاشه؟".

نعم! لا بد من تصحيح هذا الخطأ بتحليله. فنقول إن الخطأ هنا يكمن في قصر السنة على المذكور أعلاه، والبحث عن نواقصنا في مصادر أخرى من غير السنة. فالسنة التي نعلمها لا تقتصر على اللباس والأذكار والنوافل، بل هي: الإسلام الذي بينه النبي ﷺ بقوله وفعله وتقريره.

في هذا الإسلام إرشادات وأحكام خاصة وعامة وتفسيرات وإشارات توجه القرارات والسلوكيات المتصلة بجميع المجالات والأحداث والمشاكل التي يحتاجها المسلمون ويواجهها الناس ويعيشونها أفراداً ومجتمعات.

دعونا نلقي نظرة على حياة النبي ﷺ؛ "كيف فهم الإسلام وكيف طبقه"، ولنحاول أن نفهم ذلك ونتعلم. إنه إنسان كامل، ونبي، ورب أسرة، وقائد مجتمع ودولة، ومعلم ليس له نظير. اجتمعت فيه هذه الصفات في حياته الخاصة وحياته في المجتمع.

نعم، إن النموذج القدوة الذي يحرص على عدم الظهور بمظهر الكفار في لباسه، ولا يترك نافلة الليل، ويكون دائم الصلة بربه، لكنه لا يهمل بيته، ويعين زوجاته في أعمال المنزل، ويحرص على التوزيع العادل بينهم، ويولي عنايته للنظافة المادية والطهارة الروحية، ويستخدم أحدث التقنيات والأسلحة ضد الأعداء، ويعلن أنه إنما بعث "ليتمم مكارم الأخلاق"، ويتحلى بأحسن الأخلاق بعناية الله، ويبحث في الأهلية والكفاءة الأخلاق إلى جانب المهارة والإتقان، ولا يصلي الجنازة لمن عليه دَين للناس، ويولي عنايةً وعاطفة وحماية خاصة بالنساء والأطفال، لطيف المعشر، أنيق ، كريم، يكره البخل والتبذير ... إنه باختصار "رسول الله" الذي يحمل في سنته كل ما يلزم لسعادة الإنسان في الدارين، والنجاح في الحصول على رضا الله في سنته.

فإذا كانت أمته لا تستطيع أن تمتثل بتمام سنته اليوم، فليس العيب في العلماء ولا الشيوخ ولا الكتب ولا الخطب ولا الناس وحدهم، بل هؤلاء جميعاً وغيرهم أسباب لهذا العيب. ومن يتقدم لتصحيح الخطأ وسد الثغرة في جانب يجب عليه ألا يقع في إفساد جانب آخر.

وفي جانب متصل بمسألة الأخلاق تتكرر توصية افعل هذا بدلاً عن هذا، والبدائل التي يقترحونها كما عاينتها منذ أيام شبابي:

فقد ظهر من يدعو الناس ويقول؛ دعونا نبني مدرسة عامة وكلية ولا نفتتح مدرسة للأئمة والخطباء، دعونا نبني المدارس بدل المساجد، دعونا نعين الفقراء ولا نخسر أموالنا ونعطيها للعرب ونذهب إلى الحج والعمرة، دعونا لا ننشغل بالشعر واللحية والملابس والأخلاق والحجاب والنوافل والشكل، ونعمل بدلاً من ذلك على إصلاح عيوبنا السياسية والاجتماعية والأخلاقية والاقتصادية (وهذه الأعمال هي عبادة، وتحل محل العبادات الأخرى)، وغير ذلك من الدعوات!!

وهذا خطأ جسيم آخر!

فديننا لا يريد لنا السعادة في الدنيا، ولا يطلب منا أن نمضي جل حياتنا في خدمة هذا الغرض فحسب، بل يطلب منا ويأمرنا أن نصرف أعمارنا بمسيرة متوازنة بين العالم الفاني والحياة الأبدية، ويصف الذين يؤثرون الحياة الدنيا على الآخرة بأنهم ﴿ٱشْتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمْ وَمَا كَانُواْ مُهْتَدِينَ﴾.

والحق أن السلوك الأنسب هو العناية بكل ما هو فرض وواجب ومستحب، ومراعاة الأولوية في الالتزام بأدائها وتحقيقها. والعناية وبذل الوسع في اجتناب الحرام والمكروه في الأشياء والتصرفات على درجاتها.

والمؤمنون الذين يجتنبون المكروه ويرتكبون الحرام، ويلتزمون السنة والنافلة، ويفرطون في الفرض أو يرتكبون الحرام = في ضياع وخسار.

والموقف الذي يجب أن يكون عليه المؤمن، هو أن يبذل قصارى جهده في التزام التفصيل الإلهي لأحكام الدين وتراتيبه، واجتناب تفصيل ذلك تبعاً لأهوائه أو بتأثير الآخرين.

6) الحديث والسنة والإسلام

تخرجت من المعهد الإسلامي العالي في إسطنبول عام 1963، وبدأت بالعمل في مدرسة الأئمة والخطباء في إسطنبول مدرساً للمواد الاختصاصية. ومنذ ذلك الحين، بحثت ليل نهار داخل المدارس وخارجها، عمن أجد عنده شيئاً من المعارف الإسلامية الأساسية ومساعداتها من العلوم، وعن المكان الذي أجدها فيه.

ومنذ ذلك الحين، تابعت بعناية مزاعم المستشرقين في الخارج وأدعيائهم وأتباعهم المتنكرين أياً كانت أغراضهم حول الحديث والسنة.

وقد لفت انتباهي **ثلاثة اعتراضات ومحاولات مهمة في مجال الطعن بالحديث والسنة:**

1 – لا يمكن الوثوق بالأحاديث المجموعة في كتب؛ لأنها جمعت بعد وفاة الرسول ﷺ بسنوات، وكانت قبل ذلك تروى من المحفوظ، ولا يمكن الحفاظ على هذا الكم الهائل في الذاكرة ونقلها بشكل صحيح. وقد وضعت أحاديث كثيرة لأغراض مختلفة.

2 – لا يمكن أن يكون كل قول وكل فعل لرسول الله ﷺ على اختلاف درجات إلزامها دليلاً لقاعدة دينية، ولا يمكن أن يأتي بحِكَم دينية؛ لأنه إلى جانب كونه رسولاً؛ إنسان، ولديه ما يقوله باعتباره إنساناً، وله أقوالٌ وأفعالٌ تسمح للحكام بعده أن يتصرفوا بخلافه، وما شابه ذلك ...

3 – لم ينظر علماء الحديث في تصحيح الأحاديث إلى متن الحديث، بل إلى سند الحديث، ونظروا إلى حال الرواة حفظاً وسيرةً (علم الرجال)، فإن كانت قوة حافظتهم ملائمة، وسيرتهم مقبولة؛ صح عندهم الحديث. والواقع أن الرسول ﷺ لم يقل شيئاً ولم يقم بتصرف يخالف القواعد والأحكام الأساسية المبنية على العقل والحقائق والعلم والوحي وأصول الإسلام ومقاصده. ولهذا السبب كان لا بد من النظر كذلك إلى الروايات من هذا الجانب، ونقد متنه وفق هذه المعايير.

وكنت كلما قرأت هذه الاعتراضات أو سمعتها، لم يسعني قبولها أو رفضها دون بحث. وعندما أتيحت لي فرصة تدريس مادة الحديث في مدرسة الأئمة والخطباء، ألفت كتابي في "أصول الحديث"، وتناولت فيه – على صغر حجمه ومستوى خطابه – الاعتراضات التي ذكرتها أعلاه، وبينت جوانبها الخاطئة:

أ) بعض الأحاديث كتبها بعض أصحابه، إذ سمح لهم الرسول ﷺ وهو حي. وعند تدوين الروايات في كتب الحديث بمنهجيات مختلفة في وقت لاحق، تم الاستفادة أيضاً من هذه المصادر المكتوبة. بالإضافة إلى ذلك فإن إيمان الصحابة والأجيال اللاحقة برسول الله ﷺ، واعتقادهم بأن خلاصهم وسعادتهم في الدنيا

والآخرة مرهون باتباعه، ومحبتهم له أكثر من أنفسهم، حملهم على تتبع كل صغيرة وكبيرة من أقواله وأفعاله وحياته ﷺ، والحرص على تسجيله وحفظه في ذاكرتهم، والحرص على نقله للآخرين دون تغيير. ووضعوا قواعد ومعايير قوية لتمييز الأحاديث الصحيحة عن الملفقة، حتى إنهم لم يهملوا جمع الأحاديث الملفقة في كتب خاصة.

ب) فصل علماء الكلام والفقه في أقوال وتصرفات النبي ﷺ وسلوك الصحابة معها، وميزوا ما كان منها تبليغاً للدين، وما كان من باب الحكم، قضاءً وإدارةً ورئاسةَ دولةٍ، وما كان من باب الأخلاق، والعادات، وما كان بطبيعته البشرية ... وصنفوا كتباً خاصة بهذا الغرض.

ج) لم يهمل العلماء نقد المتن عند دراستهم للروايات، فلم يقبلوا الحديث الذي يخالف في متنه المعايير المذكورة أعلاه حتى لو صح سنده، وردوه درايةً باعتبار علةٍ خفيةٍ قادحةٍ في صحته مع أن ظاهره السلامة منها.

ونتيجة لذلك، فليس كل حديث من السنة، ولكن الوسيلة التي تحمل السنة إلينا هي الروايات الصحيحة التي تنقل أقوال نبينا وتصرفاته.

ربما تبدو بعض الروايات لبعض المتأثرين بالثقافات الأخرى والحداثيين؛ عديمة الأهمية أو تافهة وغير دينية، لكن الذي يقرر في هذه المسألة هم العلماء والمفكرون القادرون على التفكير بعقلية المسلم.

في مقالتي التالية سوف أنقل استنتاجات عالم ومفكر نشأ في قلب الغرب وأسلم بعد البحث، توصل إليها بالتفكير بالعقل المسلم، لعله يكون مثالاً لمن نشأ بيننا، لكن عقله لا ينتمي إلينا.

1 - أهمية الحديث والسنة:

عندما كنت في السنة الأخيرة من المعهد الإسلامي العالي، كانت محاولتي الأولى للترجمة مع كتابي المنشور تحت عنوان "الأخلاق النموذجية لرسول الله". وقد لقي هذا الكتاب رواجاً وقبولاً، وأعيدت طباعته عدة مرات بسبب ندرة الكتب التي تتناول هذا الموضوع في الستينيات.

كانت محاولتي الثانية مع كتاب "الإسلام على مفترق الطرق"، لمؤلفه الشهير

الذي اعتنق الإسلام محمد أسد، في سنوات التدريس الأولى (1963-1964). وقد أعيدت طباعة هذا الكتاب مرات كثيرة، ولا يزال بين يدي القراء.

في هذا الكتاب يتناول محمد أسد (واسمه القديم ليوبولد فايس) أهمية الأحاديث والسنة بشكل أفضل من كثير من علماء الحديث. سأحاول عرضه بإيجاز في عدة مقالات.

الحديث والسنة:

إن الدواء الوحيد الذي يمكن أن يلجأ إليه الجسد الإسلامي في صحته ومرضه، وتتمكن أجهزته من امتثاله في بنيته، لتعزيز أعضائه وينال فرصة الحياة هو سنة رسول الله ﷺ. فتطبيق سنة رسول الله ﷺ يعني الحفاظ على وجود الإسلام وتقدمه، وهجر السنة النبوية انحسار الإسلام. فالسنة تمثل الهيكل الفولاذي الذي يقوم عليه بناء الإسلام، فهل تعجب من بناءٍ تسلَّل الفناء إلى هيكله إن تهدم مثل كوخ من ورق؟

هذه الحقيقة الواضحة التي هي محل اتفاق بين العلماء عبر قرون التاريخ الإسلامي، لا تلقى اليوم - كما نعلم جيداً - قبولاً على نطاق واسع لأسباب تتعلق بمؤثرات الحضارة الغربية. وهذا التأثيرات تزداد نمواً وتجذراً يوماً بعد يوم. لكنها الحقيقة الوحيدة التي يمكنها أن تنقذنا من الوضع الفوضى والعار الناجمين عن تفككنا الحاضر.

وهنا نستخدم كلمة "السنة" بمعناها الواسع على أنها "النموذج الذي قدمه لنا رسول الله ﷺ بأعماله وأقواله". فكانت حياته العجيبة تجسيدًا حياً وتفسيراً لما جاء في القرآن الكريم. ولا يمكننا أن ننصف القرآن الكريم بأكثر من اتباع صاحب الوحي الذي بلغه إلينا.

فحياة المسلم يجب أن تقوم على التكامل التام المطلق بين ذاته الروحية وذاته الجسدية، وهداية نبينا ﷺ باعتبارها كلاً تشمل الحياة باعتبارها وحدة مركبة؛ أي أنها مجموع أعمق المظاهر الأخلاقية والعملية والشخصية والاجتماعية باعتبارها كلاً، وهذا هو أعمق معاني السنة!

يقول الله تعالى في كتابه العزيز: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ

فَانْتَهُوا﴾[1]. ويقول رسول الله ﷺ: "افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة". ثم يضيف رسول الله ﷺ: "وستفترق هذه الأمة على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة". قيل: من هي يا رسول الله؟ قال: "من كان على مثل ما أنا عليه وأصحابي". فالذين يسيرون على طريق الرسول ﷺ وأصحابه، ويتخذونه دليلاً ومرشداً؛ هم الذين سلكوا هذا الطريق المعنوي للفوز والنجاة.

بالإضافة إلى ذلك، هناك آيات أخرى في القرآن الكريم تجلو هذه الناحية ولا تترك مجالاً للتفسير:

﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾[2]. وكذلك: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اَللّٰه فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ۞ قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ ۖ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾[3].

لذلك فإن سنة رسول الله ﷺ تلي القرآن في الدرجة. وهي المصدر الثاني الذي تؤخذ منه الشريعة الإسلامية وقواعد الحياة الفردية والاجتماعية. ونحن في الواقع، بحاجة إلى قبول السنة النبوية باعتبارها التفسير الوحيد الذي يشرح مبادئ القرآن والوسيلة الوحيدة لاجتناب الاختلاف، سواء في فهم تلك التعاليم أو في تطبيقها في حياتنا العملية. ففي القرآن الكريم آيات تدل على المعاني من خلال الرموز والإشارات، يمكن حملها على معانٍ مختلفةٍ، ما لم تكن لدينا طريقة واضحة [كالسنة] لتفسير القرآن. ثم إن تفكيرنا يقودنا بالضرورة إلى النتيجة الآتية: لا يوجد حَكَمٌ أعلى من النبي الذي أوحي إليه القرآن، وأرسل رحمة إلى العالمين كافة في التفسير العملي لتعاليم القرآن.

وهنا نقف وجهاً لوجهٍ أمام موضوع صحة المصادر التي تنير لنا حياة رسول الله ﷺ وتنقل لنا أقواله وأفعاله. أي موثوقية الأحاديث. فالحديث هو أقوال وأفعال

(1) الحشر، 7.
(2) النساء، 65.
(3) آل عمران، 31، 32.

رسول الله ﷺ التي رواها أصحابه ونقلوها لنا، وقد جمعت بعناية فائقة في القرون الأولى بعد الهجرة.

فكثير من المسلمين في عصرنا يعلنون استعدادهم للعمل وفقاً للسنة، لكنهم يعتقدون أنهم لا يستطيعون الوثوق بكل الأحاديث التي تشكل أساس السنة. وقد أصبح إنكار صحة الأحاديث من حيث المبدأ، ثم إنكار نظام السنة برمته مألوفاً في عصرنا. فهل هناك أي أساس علمي لهذا الرأي؟ وهل هناك أي موجب علمي لرفض الحديث كمصدر تقوم عليه الشريعة الإسلامية؟

إننا نرى أنه يستحيل على المخالفين لمذهب أهل السنة الصحيح في موضوع الأحاديث أن يقدموا أي دليل مقنع على أن أحاديث رسول الله ﷺ لا يمكن الوثوق بها. (لكن إثبات ذلك خارج موضوعنا). وما يمكننا قوله هنا: إن علماء الحديث الأوائل، وفي مقدمتهم البخاري ومسلم، أظهروا أقصى درجات الحرص الذي يمكن أن تصل إليه القوة البشرية، في غربلة الأحاديث والتحقق من صحة كل حديث من خلال قواعد علم الحديث (الرواية والخبر). وقد بلغوا في هذا العلم مبلغاً يفوق بكثيرٍ المناهجَ التي يلجأ إليها المؤرخون الأوربيون في التحقق من مصادر التاريخ القديم.

روح السنة:

أتابع النقل من محمد أسد: ألا يوجد طريق آخر يقودنا إلى حقيقة الإسلام غير هذا النظام الواسع من العبادات والعادات والأوامر والنواهي التي يمكن أن نعتبر بعضها قليلة الأهمية، وكلها مستقاة من حياة رسول الله ﷺ؟

إنه مما لا شك فيه أن رسول الله ﷺ كان أعظم الناس، ولكن: ألا يكون الإجبار على تقليد حياته في جميع تفاصيلها الشكلية افتئاتاً على الحرية الفردية في الشخصية الإنسانية؟

إنه من الأهمية بمكان بالنسبة لمستقبل الإسلام، أن نعلم أن موقفنا من السنة النبوية هو الذي سيقرر موقفنا من الإسلام سواء أكان باستطاعتنا أن نجيب على هذا الاعتراض أم لا.

لا يمكن أن يكون هناك شخص واحد يعارض الإسلام على أساس أن فيه شيئاً مخالفاً للعقل بشكلٍ موضوعيٍّ بعيدٍ عن المشاعر الشخصية والهوى. ولكن، لا شك

بأن في الدين أموراً تتجاوز حدود العقل الإنساني، لكنها لا تخالفه. وواجبنا يدفعنا إلى طاعة أوامر رسول الله ﷺ في كل الأحوال، سواء كنا قادرين على فهمها أم لم نكن. ومن حقنا وواجبنا محاولة فهم الروح والحكمة التي تصاحب هذه الأوامر.

ولا شك بأن أوامر رسول الله ﷺ تتفاوت في الأهمية التي تحملها، فبعضها أعظم وبعضها أقل أهمية. وواجبنا أن نقدم الأهم على المهم. ولكننا لا نملك الحق في التخلي عن أي أمر من أوامره ﷺ بزعم أنها غير جوهرية.

ما هو المعنى الداخلي والروحي لهذا النظام الواسع الذي تشكله هذه القواعد والقوانين الحيوية وآداب السلوك، التي يجب أن تأخذ مكانها في كل صفحة من صفحات حياة المسلم من ولادته إلى وفاته، والتي يجب أن تحدد له سلوكه في حياته كلها، من أهم جوانبها إلى أقلها أهمية، بل حتى تلك التي لا يكون لها أهمية على الإطلاق في نظره؟

وما الخير في أن يأمر الرسول ﷺ أتباعه بأن يفعلوا كل شيء كما يفعله هو؟ وما الفرق في أن آكل باليد اليمنى أو باليد اليسرى إذا كانت كلتاهما نظيفتين؟ أليس هذا وأمثاله من الأمور الشكلية الصرفة؟ هل يمكن أن يكون لها صلةٌ ما بتقدم البشر أو بخير المجتمع؟ وإن لم تكن كذلك فلماذا فرضت علينا؟ هذا هو الوقت المناسب لنا نحن الذين نعتقد أن رقي الإسلام وانحطاطه متعلق باتباع السنة؛ أن نجيب على هذه الأسئلة.

هناك على ما أعلم ثلاثة أسباب بينة على الأقل لإقامة السنة:

السبب الأول:

تعويد المرء على أن يعيش في حالة من الوعي والانتباه واليقظة الكاملة وضبط النفس بشكل مستمر ومنتظم. فالأفعال والعادات الارتجالية العشوائية تقف في طريق التقدم الروحي للإنسان كأنها حجارة عثرة في طريق خيول السباق. إن هذه الأعمال والعادات يجب أن تقل إلى أقصى حدودها؛ لأنها تدمر التوجيه الروحي للعقل. لذلك يجب أن نقوم بكل شيء نفعله بإرادتنا وأن يكون خاضعاً لمراقبتنا الداخلية. ولكن قبل أن نصل إلى هذه الحالة، نحتاج أن نتعلم مراقبة أنفسنا. إن ضرورة ضبط النفس دائماً قد عبر عنها في الإسلام عمر بن الخطاب رضي الله

عنه أحسن تعبير، فقال: "حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا". ولقد قال رسول الله ﷺ أيضاً: "اعبد ربك كأنك تراه"[1].

لقد أشرنا من قبل إلى أن الفكرة الإسلامية في العبادة لا تشمل الصلوات وحدها، بل تشمل فعلاً حياتنا كلها، والهدف منها هو توحيد وجودنا المادي والروحي في كلٍّ واحد.

إن هذه الصغائر وتلك الأعمال والعادات "القليلة الأهمية" هي في الحقيقة أكثر أهمية من أوجه النشاط العظمى في حياتنا من حيث المران العقلي الذي نتكلم عليه. لأن الأعمال العظيمة بسبب أهميتها تكون واضحة وتبقى غالباً في إطار انتباهنا ووعينا. ولكن تلك الأمور "الصغيرة" تغرب بسهولة عن بالنا وانتباهنا وتخدعنا عن مراقبتنا لها. من أجل ذلك كانت تلك الأعمال الصغيرة أكثر فائدة ونفعاً لنا في شحذ قدرتنا على ضبط النفس.

قد لا يكون من المهم في ذاته أن تناول الطعام بأي اليدين. لكننا بالنظر إلى النظام والوعي والانضباط، فإن أشد الأمور أهمية، أن نقوم بأعمالنا في إطار من النظام والانضباط.

وفي اللحظة التي ينحط فيها العمل بالسنة إلى عمل آليٍّ، تفقد السنة تماماً قيمتها في الرعاية والتنشئة. وهذا هو حال المسلمين في العصور الأخيرة. هذا هو السبب الأول لأهمية اتباع السنة صغيرها وكبيرها من الناحية الفردية.

أما **السبب الثاني:** فهو أهمية اتباع السنة من الناحية الاجتماعية والنفع الاجتماعي.

يكتسب الناس أمزجةً وميولاً مختلفةً تحت تأثير البيئة المادية والروحية التي يعيشون فيها. وهذه الاختلافات تؤدي إلى سوء فهم بينهم، وتخلق بلا ريبٍ حواجزَ بين الأفراد، ولكن إذا اتفق أن مجموعةً من الناس اتخذوا في حياتهم كلِّها عاداتٍ معينةً غلب عليهم أن تقوم صِلاتهم على التعاطف، ونشأ في عقولهم استعدادٌ للتفاهم. من أجل ذلك، جاء الإسلام الذي يريد للأمة أن تكون في بنية صلبة، ليحمل بنفسه

(1) متفق عليه.

أفراد البيئة الاجتماعية بطريقة منتظمة على أن تكون عاداتهم وطباعهم متماثلة مهما كانت أحوالهم الاجتماعية والاقتصادية متنافرة، لتكون الأفكار والسلوكيات المشتركة بين أفراد الأمة وسيلةً لتجاوز سوء التفاهم والاختلافات والعقبات. وهذه العادات والسلوكيات والمواقف المشتركة كلها هي السنة.

إن السنة تقدم للمجتمع خدمة أعظم، إنها تجعله متماسكاً مستقراً في شكله، وتحول دون تطور العداء والنزاع ... فيما يتعلق بالمسلمين، أي أولئك الذي يعدون أنفسهم مقيدين بشريعة القرآن وبالتالي بأوامر الرسول ﷺ، فإن أحوال المجتمع عندهم يجب أن يكون لها مظهر مستقر لأنهم يرجعون بها إلى أساس مطلق. وما دام هذا الأساس لا يحوم حوله ريب، فليس هناك حاجة ولا رغبة في تغيير النظام الاجتماعي الناشئ عنه. وهكذا يمكننا أن ندرك الإمكان العملي لما يفترضه القرآن من وجوب أن يكون المسلمون "كالبنيان المرصوص".

وعندما يتحرر المجتمع الإنساني من الاضطراب الكلامي الجدلي ويبنى على أسس متينة من الشريعة الإلهية وطاعة رسول الله ﷺ، يكون قادراً على حشد كل إمكانياته في معالجةِ مسائلَ تعود على المجتمع برفاهية حقيقية، من الناحية المادية والروحية، وتمهد الطريق أمام الفرد للسير في أنشطته الروحية، وهو الغرض الديني للتنظيم الاجتماعي في الإسلام.

السبب الثالث:

في هذا النظام من العمل بالسنة يكون كل سلوك في حياتنا اليومية مبنياً على الاقتداء بما فعله الرسول ﷺ. وهكذا نكون دائماً عندما نريد أن نفعل أو نترك، مجبرين على أن نفكر بأعمال الرسول وأقواله المماثلة لأعمالنا. وبذلك تصبح شخصية أعظم إنسان متغلغلة إلى حد كبير في منهاج حياتنا اليومية. ويكون نفوذه الروحي العامل الحقيقي لعاداتنا وسلوكياتنا طوال حياتنا. ويقودنا هذا –على وعي منا أو من غير وعي– إلى أن نبحث عن موقف النبي ﷺ في كل شأن، وحينئذ نتعلم أن ننظر إليه ليس على أنه صاحب الوحي الأبدي فحسب، بل كذلك على أنه المرشد الهادي إلى الحياة الأكثر كمالاً.

إن الرجل الذي أرسل "رحمة للعالمين" لا يمكن إلا أن يكون قد أوحي إليه على

الدوام. فإذا أبينا هداه، أو أبينا بعض عناصر هذا الهدى، فهذا لا يعني شيئاً سوى أننا نأبى رحمة الله أو نبخسها حقها. بل أكثر من ذلك، نكون قد قبلنا بأن "الرسالة التي جاء بها الإسلام لم تكن بمجموعها الحل النهائي لقضايا البشر، وأنه يمكن أن يكون هناك حل آخر مساوٍ له من حيث الدقة والفائدة، وأن المفاضلة بين هذين الحلين قد تركت لفطنتنا وذكائنا".

نحن نعتبر أن الإسلام أسمى من سائر النظم المدنية، لأنه يشمل الحياة كلها، فهو يعطي الأهمية لكل من الدنيا والآخرة، والروح والجسد، والفرد والمجتمع. إنه لا يبحث فقط في إمكانية السمو في الطبيعة البشرية، بل يهتم كذلك بقيوده الطبيعية. إنه لا يحملنا على الطلب المحال، بل يهدينا إلى أن نستفيد أحسن الاستفادة من قدراتنا واستعداداتنا، وإلى أن نصل إلى مستوى أسمى من الحقيقة، حيث لا شقاق ولا عداء بين القول والفعل، والفكر والممارسة.

إنه ليس سبيلاً بين السبل، بل هو السبيل الوحيد. وإن الرجل الذي جاء بهذه التعاليم ليس هادياً من الهداة، بل هو الهادي، واتباعه في كل ما فعل وأمر هو اتباع الإسلام بعينه، والتخلي عن سنته يعني التخلي عن روح الإسلام وحقيقته.

لقد حاولنا تحت عنوان السنة أن نبين سبب أن يتخذ المسلمون أفراداً ومجتمعاتٍ تصرفاتِ النبي ﷺ أسوةً وقدوة. ولا بد من التأكيد هنا على أن الأمر عندما يتعلق باستنباط الأحكام من الأحاديث نحتاج إلى معرفة الصفة التي صدرت بها أقواله وتصرفاته.

الفصل الثاني: الاجتهاد بين التقليد والحداثة

أولاً: الاجتهاد في الفكر الإسلامي

1) اجتهاد ما قبل الحداثة الإسلامية

سنتناول "الاجتهاد" هنا في سياق مختلف عن المذكور أعلاه.

على الرغم من استخدام كلمة الاجتهاد بمعناه الاصطلاحي منذ عهد النبي ﷺ، فإن كلمتي الفقه والعلم كانتا أكثر شيوعاً في القرون الأولى. في تلك الحقبة، كان العلم يشير إلى المعرفة التي جاء بها الوحي، والفقه يشير إلى المعرفة والأحكام التي يتم الحصول عليها عبر التفكير في ضوء وتوجيه "العلم"[1]. وفي تلك الفترة لم تكن فروع المعارف الإسلامية مثل الكلام والتفسير والفقه والتصوف قد ظهرت بعد، لذلك كانت تندرج جميعاً في مفهوم الفقه. والنظر والعقل والتفكر والتفقه والاستنباط وغير ذلك من المعاني التي وردت في القرآن الكريم، والتي تتجلى جميعاً في الفقه، كل ذلك جعل وجود منهج للنشاط الفكري في هذا المجال أمراً لا مفرَّ منه. ومما لا شك فيه أن استخدام الأصول (الاجتهاد، أصول التفكير، منهج التفكير) قد تم منذ البداية للوصول إلى العلم والأحكام من خلال إعمال العقل في ضوء الوحي وتوجيهه، لكن انفراد هذه الأصول في كتاب، وظهورها باعتبارها فرعاً مستقلاً في العلوم الإسلامية تحقق في القرن الثاني الهجري.

استخدم الإمام الشافعي في رسالته القياس والاجتهاد بمعنى واحد[2]. لكننا عندما نأخذ بعين الاعتبار أقواله في موضوع البحث عن الدليل من أجل الوصول إلى الحكم الصحيح عند تنوع النصوص واختلافها في عموم الرسالة[3]، نجد أن الشافعي ترك الباب مفتوحاً على قنوات أخرى غير القياس من أجل الوصول إلى استنباط

(1) موسوعة المعارف الإسلامية التركية، مادة الفقه والفقيه.
(2) الرسالة، ص 476.
(3) انظر: الرسالة، ص 560 وغيرها.

الأحكام. ومن المثير للاهتمام أيضاً أن الإمام الشافعي رأى في القياس أن يعرض أولاً على القاعدة الأساسية المستنبطة من النصوص، فإن لم يجد يقيس على النصوص، نصاً نصاً. فالشافعي فيما نقله الغزالي عنه في منخوله، في مسألة القتل بأداة غير قاطعة كالمثقل يتمسك بقاعدة الزجر والحفاظ على الحياة في القياس، ولا يحتاج إلى النصوص المتعلقة بآلة القتل[1].

لقد تم جمع أنواع الاجتهاد التي ورد ذكرها في الرسالة دون النص عليها من غير القياس فيما بعد، والتفصيل فيها ومناقشة اعتبارها في إطار الاستدلال. فالاستصحاب، وشريعة من قبلنا، والاستحسان، والمصالح المرسلة، والقياس المنطقي بناء على التلازم العقلي أنواع للأدلة مما ليس بنص ولا إجماع ولا قياس[2].

في منهج الاجتهاد الكلاسيكي، أعطيت الأولوية لنصوص القرآن قطعية الدلالة، ونصوص الأحاديث المتواترة قطعية الدلالة، فكانت هذه النصوص موجبة للعلم، بخلاف النصوص ظنية الدلالة، وأحاديث الآحاد (خبر الواحد)[3].

وقد تم القبول بحفظ الدين والحياة والعقل والملك والنسل باعتبارها مقاصد الشريعة. وعندما يعود المحظور الذي دلت عليه الآيات أو الأحاديث بتهديد مقصد من هذه المقاصد ارتفع حكم الحظر مؤقتاً. وهذا التطبيق يقوم على فكرة أساسية هي أن القواعد الكلية المستنبطة من عموم أدلة الآيات والأحاديث، والتي هي مقاصد الدين، محفوظة أمام الأحكام (الجزئية) المستندة إلى آية أو حديث، أي إلى الأدلة التفصيلية.

ومنهج الاستحسان المنسوب إلى الحنفية والاستصلاح المنسوب إلى المالكية يحملان معنى المنفعة (جلب المصلحة ودفع المفسدة) إلى جانب البحث عن

---

(1) انظر: المنخول، ص 458.

(2) الغزالي، المستصفى، ج 1، ص 217 وما بعده. الشوكاني، إرشاد الفحول، بيروت، 1992، ص (390-405). خير الدين قرامان، الاجتهاد في الفقه الإسلامي، أنقرة، 1975، ص 17 وما بعدها.

(3) انظر: الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، بيروت 1980، ص (132-133). السرخسي، الأصول، بيروت، 1973، ج 1، ص (364-368). الجصاص، أحكام القرآن، ج 3، ص 28 وما بعده. علاء الدين السمرقندي، ميزان الأصول، قطر 1997، ص 688،433. عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، إسطنبول 1308، ج 3، ص 8 وما بعده.

القوة والأولوية في ترجيح الحكم بين الأدلة. إلا أنه لحماية هذه المنفعة بحكم ديني (حكم أو قاعدة) تم البحث عن دليل ودلالة على اعتبارها في النصوص الدينية. وهذا الاعتبار يتم الحصول عليها بالتوسع قليلاً في إطار مفهوم المناسبة المستعملة في تحديد العلة في القياس. وقد بحث المالكية عند غياب الدليل عن شرط اعتبار المنفعة الخاصة بالموضوع وعدم ردها في الدين، وذلك هو المصلحة المرسلة. وكذلك تم تناول حاجات الناس في حفظ الحياة والصحة باعتبارهم أفراداً ومجتمعات، في إطار منهج الاستحسان والاستصلاح، فاعتبرت ضرورة، وعادت بالتأثير على تعديل الأحكام والقواعد حتى المستندة منها على دليل النص.

وفي حين كان الشافعي يتناول بطريق الاجتهاد، الحكم الديني المطلق (ظاهراً وباطناً) أو النسبي (ظاهراً)، دون قصره على الحكم العملي، ويتناول بطريق الاجتهاد المسائل الميتافيزيقية الاعتقادية والمسائل الفيزيقية العملية في علاقات الحياة[1]؛ فقد قصر الأصوليون الذين جاؤوا بعده الاجتهاد على المسائل "الفروعية العملية"، وعرفوه بأنه: "بذل الوسع لاستخراج الحكم الشرعي من أدلته التفصيلية".

قبل الحداثة، يستند فهم الاجتهاد الذي قدمه الشافعي في رسالته، والذي تكرر في كتب أصول الفقه للمذاهب السنية الأخرى بخطوطه الأساسية، والمعتمد عند الذين اتبعوا نفس المسار حتى اليوم، على المبادئ الأساسية الآتية:

أ) القرآن كلام الله بلفظه ومعناه، أنزله بالوحي إلى خاتم الأنبياء محمد ﷺ، الذي بلغه إلى أمته. وآيات القرآن الكريم من حيث المبدأ ليست تاريخية بل هي عالمية. والقرآن الذي وعد الله بحفظه بألفاظه ومعانيه، ميسر بعمومه وبكل آية من آياته، للتلاوة والفهم واستنباط الأحكام الدينية بعموماته ومفصلاته.

ب) الأحاديث الصحيحة التي كتبت جزئياً في زمن النبي ﷺ، وكاملاً فيما بعد، والتي رويت ونُقلت شفوياً بعنايةٍ شديدةٍ منذ البداية، تم نقلها، إما لفظاً ومعنى، أو بالحفاظ على معانيها من النبي ﷺ. وهي التي تروي أقواله وتصرفاته، وتشكل أسوةً وقدوةً ومصدراً لاستنباط الأحكام الدينية. وهي من حيث المبدأ ليست تاريخية بل صالحة لكل زمان ومكان.

(1) انظر: الرسالة، ص 560، 599.

ج) الإجماع (لا سيما إجماع الصحابة) في آية أو حديث من حيث الثبوت أو المعنى، حجة ملزمة ومصدر حكم.

د) الأحاديث ليست تعبيرات عن السنة الحية (العادات والتقاليد) التي صيغت من قبل أحدهم فيما بعد على شكل حديث، بل على العكس من ذلك، استند اجتهاد الأمة والإجماع منذ البداية، بكل تأكيد على بيان واضح أو دلالة واضحة لآية أو حديث، وقد ذكر هذا السند (الآية أو الحديث) في الغالب.

هـ) عندما تعرض قضيةٌ ما على المجتهد، يبحث عن حكمها أولاً في القرآن، في آية أو مجموع آيات، ويبحث في الدلالات القطعية غير المحتملة (النص) والدلالات الظنية المحتملة (الظاهر)، ومنطوقها ومفهومها. فإن لم يجد، ينظر في السنة بنفس الطريقة، فإن لم يجد، يلجأ إلى الإجماع والقياس.

1 - المجتهدون والفقهاء (طبقات الفقهاء):

يختلف العلماء الذين يصدرون الفتوى باختلاف كفاءتهم العلمية ودرجاتهم تبعاً لمصادرهم وأصولهم في الفتيا. فمن غير المعقول على سبيل المثال أن يستخدم الفقيه الذي يملك أهلية الاجتهاد والمقلد نفس المصادر والأصول. ولهذا السبب أجريت دراساتٌ لتحديد درجات الفقهاء وتسميتها، وظهرت مصطلحات مختلفة. وقد تم تصنيف الفقهاء وتحديد طبقاتهم ودرجاتهم في عصر التقليد. فقام الفقهاء المقلدون بتصنيف من قبلهم من الفقهاء، وكانت تقييماتهم في الغالب غير دقيقة وعرضة للنقد. والتصنيفات الثلاثة المشهورة ما يلي:

*** التصنيف الأول: (تصنيف فقهاء الحنفية):**

في التصنيف المعتمد من قبل علماء من أمثال طاش كوبري زاده وابن كمال وابن عابدين في فقهاء الحنفية، سبع طبقات[1]:

أ) المجتهدون في الشرع:

فقهاء هذه الطبقة وفيهم أئمة المذاهب الأربعة، مستقلون في النظر في الأصول

(1) طاش كبري زاده، طبقات فقهاء الموصل، 1961، المدخل. ابن كمال، طبقات الفقهاء والمجتهدين. (نسخة مخطوطة في مكتبتنا)، المدخل. ابن عابدين، عقود رسم المفتي، في مجموعة، إسطنبول، 1325، ج 1، ص (11-13).

والفروع، لا يقلدون أحداً، بل يعتمدون على أصولهم التي توصلوا إليها باجتهادهم في استنباط الأحكام الفروعية من مصادرها الأصلية.

ب) المجتهدون في المذهب:

فقهاء هذه الطبقة التي تضم أمثال الإمام أبي يوسف والإمام محمد، يتبعون أئمتهم في الأصول على العموم، ويستقلون في الفروع، فيعتمدون أصول إمامهم في استنباط الأحكام من مصادرها الأصلية، ويحافظون على أصول مذهبهم.

ج) المجتهدون في المسألة:

فقهاء هذه الطبقة وفيهم أمثال الخصاف (875/261) والطحاوي (933/321) وأبو الحسن الكرخي (951/340) والحلواني (1064/456) والسرخسي (1106/500 تقريباً) والبزدوي (1089/482) وقاضيخان (1197/593)؛ يتبعون مذهب إمامهم في الأصول والفروع. ولا يجتهدون إلا في المسائل التي لم يجتهد فيها أئمتهم، ويستنبطون حكمها من المصادر الأصلية وفق أصول مذهبهم.

د) المجتهدون أصحاب التخريج:

فقهاء هذه الطبقة من أمثال أبي بكر الرازي الجصاص (وفاته 980/370) لا يتمتعون بأهلية الاجتهاد. ووقوف هؤلاء على أصول وفروع أئمتهم، فإنهم يقومون بنقل اجتهاداتهم ويشرحونها، ويقومون بترجيح رأي في أقوالهم المحتملة، ويقومون بتخريجها على أصول مذهبهم. والمقصود من التخريج هنا هو تخريج الحكم من اجتهادات أئمتهم وفق أصولهم.

هـ) أصحاب الترجيح:

الترجيح هنا هو ترجيح رأي من الآراء المتعددة في المذهب في المسألة. ويطلقون على القول الراجح عبارات مثل "هذا أولى"، و"هذا أصح"، و"هذا أرفق بالناس"، و"هذا أقرب للقياس" ... ومثال هذه الطبقة من الفقهاء؛ أبو الحسن القدوري (وفاته: 1037/428) والمرغيناني (وفاته: 1197/593) مؤلف الهداية.

و) أصحاب التمييز:

فقهاء هذه الطبقة من المقلدين القادرين على التمييز بين القوي والأقوى والضعيف، وظاهر الرواية والرواية النادرة. ومثال هذه الطبقة من الفقهاء: أبو

البركات عبد الله بن أحمد النسفي (وفاته: 1310/710) صاحب الكنز، وعبد الله بن محمد الموصلي (وفاته: 1284/683) مؤلف المختار، وأحمد بن علي ابن الساعاتي (وفاته: 1295/694) مؤلف المجمع.

ز) مقلدو المذهب:

وهؤلاء الفقهاء الذين لا يندرجون في أي طبقة من الطبقات المذكورة أعلاه، ولا يميزون بين الغث والسمين، بل يجمعون ما يجدون كحاطب ليل.

ويمكن تلخيص النقد الموجه لهذا التصنيف في نقطتين مهمتين:

- ليس من الصحيح القبول بتفصيل الطبقات الثلاث التي تلي الطبقات الثلاث الأولى. فهؤلاء مقلدون، ويشكلون طبقة واحدة. ولا ينبغي اعتبار الطبقة السابعة من الفقهاء.

- لم يصب في توزيع الفقهاء، فالجصاص مثلا يستحق على الأقل طبقة مجتهد المسألة[1].

*** التصنيف الثاني (تصنيف الشافعية):**

هذا التصنيف خاص بالشافعية، لكنه قريبٌ جداً من تصنيف فقهاء الحنابلة والماليكة. يشكل الفقهاء وفق هذا التصنيف خمس طبقات:

أ) المجتهد المستقل المطلق:

يقابل المجتهد في الشرع عند الحنفية.

ب) المجتهد المطلق المنتسب:

المجتهدون في هذه الطبقة، مجتهدون مستقلون في الفروع، لكنهم تبنوا أصول الشافعي في الاجتهاد، وبعض هؤلاء المجتهدين كثر انفرادهم بمسائل تخالف الشافعي مثل المحمدين الأربعة؛ ابن جرير وابن نصر وابن خزيمة وابن المنذر، ومنهم من قل انفراده عن الشافعي مثل المزني.

ج) المجتهدون المقيدون أو أصحاب الوجوه:

فقهاء هذه الطبقة مع بلوغهم مرتبة الاجتهاد ألزموا أنفسهم باجتهادات الشافعي،

---

(1) للتوسع في هذه المسألة، انظر: الكوثري، حسن التقاضي، ص (83-95). خير الدين قرامان، أصول الفقه، ص 49 وما بعدها. اللكنوي، النافع الكبير، طبعة الهند، المقدمة.

ولم يخالفوه، واستنبطوا أحكام المستجدات بطريق التخريج. وهذه الطبقة تقابل طبقة مجتهد المسألة وطبقة المجتهد صاحب التخريج في طبقات الحنفية.

د) فقهاء الترجيح داخل المذهب.

هـ) الفقهاء الذين يفهمون المذهب وينقلونه بشكل صحيح.

يعتبر الفقهاء في الطبقتين الأخيرتين مقلدين، ولا يعتبرون مجتهدين[1].

*** التصنيف الثالث (تصنيف الطاهر بن عاشور):**

وهو التصنيف الذي قام به الطاهر بن عاشور في ورقة عمل قدمها إلى المؤتمر الأول الذي عقده معهد البحوث الإسلامية التابع للأزهر عام 1964، ونشر في القاهرة في نفس العام. وكان يومها عميداً لكلية الزيتونة ومفتي تونس. وقد اعتمد ابن عاشور في تصنيفه لطبقات الفقهاء التسلسل التاريخي، وتمكن بذلك من بيان تاريخ تشكل الطبقة وتسليط الضوء على سبب تشكلها. وعنده:

أ) فقهاء الصحابة والتابعين، وقد وجد في هذه الطبقة مجتهدون كباراً، اتبعوا طريق الفتوى في المسائل الفرعية، ولم يتكلموا في أصول الاجتهاد.

ب) الأئمة الخمسة الذين عاشوا متعاصرين في القرن الثاني للهجرة (أبو حنيفة ومالك والأوزاعي والليث متعاصرون. والشافعي ومالك والليث متعاصرون)، أضافوا على العلوم التي تلقوها من شيوخهم، وابتكروا أصول الاجتهاد، وتناولوا الفقه باعتباره كلاً، وتكلموا في كل المسائل ولم يقتصروا على المسائل الواقعة.

وبذلك تشكلت مذاهب الإمام مالك في المدينة، والشافعي في مكة، وأبي حنيفة في العراق، والأوزاعي في الشام، والليث بن سعد في مصر. كما ظهر في هذا العصر الذي عاش فيه هؤلاء الفقهاء الخمسة مجتهدون مستقلون لم يبحثوا في الأصول ولم تتحول اجتهاداتهم إلى مذهب، ومن هؤلاء: سفيان الثوري وسفيان بن عيينة وابن أبي ليلى وعبد الله بن المبارك ...

ج) في العصر الثالث وبدايات العصر الرابع ظهر مجتهدون مستقلون مطلقون، منهم أبو ثور ومحمد بن جرير الطبري لم يبحثوا في الأصول. ومنهم أحمد بن

(1) انظر: النووي، المجموع، المقدمة. أبو زهرة، الشافعي، ص 362 وما بعده.

حنبل وداود بن علي بحثوا في الأصول، وكانت لهم أصولهم التي تختلف بعض الشيء عن أصول الآخرين.

كما وجد في هذا العصر فقهاء آخرون اتبعوا أئمة المذاهب من المجتهدين، واتبعوا أصولهم في الاجتهاد في الفروع. فكان كل واحد منهم "مجتهداً منتسباً" لمذهب، من هؤلاء: أبو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زيد انتسبوا للإمام أبي حنيفة، وابن نافع وابن ماجشون وابن القاسم وعلي بن زيد ويحيى بن يحيى انتسبوا للإمام مالك، والزعفراني والبويطي والربيع ويونس انتسبوا للإمام الشافعي. كما ظهر في العصر الرابع مجتهدون منسوبون لمذهب الإمام أحمد والظاهري.

د) في العصر الرابع وبدايات العصر الخامس ظهرت طبقة جديدة من الفقهاء. وهم "أهل التطبيق". اشتغلوا بجمع الأحكام الفقهية المستنبطة قبلهم، وتحريرها وتمييز نقاط الاتفاق والاختلاف، وتخريج المسائل المستجدة. فمن الحنفية الكرخي والطحاوي، ومن المالكية الأبهري وابن أبي زيد وابن أبي زمنين، ومن الشافعية المروزي وأبو حامد الإسفرائيني وأبو إسحق الشيرازي، ومن الحنابلة الخرقي.

هـ) وجد فقهاء القرنين السادس والسابع أنفسهم أمام تراكم فقهي كبير، لكنهم وجدوا أن هذا التراكم الفقهي بعيدٌ عن الاستيعاب والترجيح والانتظام ولا يخلو من التناقض. فقاموا بالتحري عن الأقوال ومقارنتها والترجيح بينها بناء على الرواية أو الدليل. يطلق على هؤلاء وصف مجتهد الفتوى وأهل التنقيح. وهؤلاء لا يقدمون قولاً (رأياً) جديداً ولو بطريق التخريج. ويعرف من هؤلاء الفقهاء؛ الكاساني وقاضيخان والمرغيناني وابن رشد الجد والمازري والغزالي وابن أبي عصرون. كما بدأ في هذه الفترة بموازاة الترجيح عهد المتون المختصرة المقتصرة على الأحكام دون أدلتها.

وقد نشأ فقهاء كثيرون ترفعوا عن مواكبة مسيرة التقليد والمذهبية الضيقة المهيمنة منذ العصر الخامس إلى زماننا، وذموا التقليد الأعمى، وتناولوا المسائل من منظور أوسع. ويمكننا أن نذكر من هؤلاء؛ أبو بكر ابن العربي وابن رشد وابن دقيق العيد وابن عرفة والبُرْزُلي وابن مرزوق الحفيد وابن تيمية وابن القيم وابن حجر العسقلاني والسيوطي وأبو السعود الروملي والشيخ ولي الله والشوكاني.

2) الاجتهاد عند الحداثيين المسلمين

بعد فترة التنوير والثورة الصناعية، كان للمستوى المتقدم والقوي الذي حققه الغرب في مجالات العلوم والتكنولوجيا والقوة الاقتصادية والعسكرية آثار سياسية واجتماعية وثقافية مهمة على شعوب العالم. فالغرب تحدى الشرق، وتفوق عليه بتحقيق انتصارات سياسية، واحتل قسماً كبيراً من أراضيه، وحولها إلى مستعمرات. وقد أدت هذه الهزائم والتجارب المريرة إلى إحياء الصحوة والنشاط وتعميقها في العالم الإسلامي السادر منذ فترة طويلة في ركودٍ عميقٍ في حياته العلمية والفكرية. وتجلت هذه اليقظة في أفكار ومناهج ومواقف مختلفة بين العلماء والمفكرين وأصحاب الحركات.

قبل هذه المواقف الجديدة، وفي مواجهة الإرهاق والركود والجمود والاضطراب الناجمات من سلسلة الأسباب المتعاقبة التي شكل الغزو المغولي آخر حلقاتها، ظهر رجال العلم والحركة (المجددون، الإحيائيون الكلاسيكيون) الذين عملوا على تقديم الحلول للمشكلات الاجتماعية من خلال إعادة نقاء الإسلام وحيويته الأولى إلى الحياة. وهذا الخط الذي يمتد من ابن تيمية (وفاته: 1327/728) إلى الشاه ولي الله (وفاته: 1762/1176) كان مصدر إلهام للمعاصرة والحداثة الكلاسيكية بمقدار ما كان مصدراً لحركة الإحياء. وفي مقابل حركة الإحياء الكلاسيكية والحداثة الكلاسيكية التي يزعم بأنها بدأت مع جمال الدين الأفغاني على حد سواء؛ كان هناك "محافظون" يعارضون التجديد والاجتهاد، ويريدون استمرار القديم – نظرياً على الأقل – في عقائدهم وأفكارهم ومؤسساتهم وطراز حياتهم.

وكانت الحداثة الكلاسيكية التي أطلقها الأفغاني وعبده مصدراً لأربعة اتجاهات مختلفة من حيث المناهج والمواقف: الاتجاه الغربي العلماني الذي يمثله طه حسين وأمثاله، ونموذج فريد وجدي والاتجاه التوليفي المحافظ، وسلفية رشيد رضا، والإحيائية الأصولية على يد الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية. والسمات المشتركة للاتجاهات الثلاثة باستثناء الاتجاه الغربي العلماني تتمثل في دعوتهم إلى الاجتهاد بطريقة مجتهدي المذاهب، وتخطيطهم لتغيير المجتمع وإصلاحه تبعاً لمصادر الإسلام الأساسية وممارسات القرون الثلاثة الأولى.

والحداثة الإسلامية المعاصرة التي أطلقها الباكستاني فضل الرحمن، نظرياً وفكرياً، والتي يؤكد بأنها لم تظهر في العالم الإسلامي بعد، ومن الصعب رؤيتها في المستقبل القريب، هي حداثة تطورت خارج الاتجاهات في المشهد أعلاه، ويتميز عنها باعتبارها بديلاً عنها من حيث التقييم والفهم والتفسير والحلول (أي من حيث المنهج والفهم المختلف وأصول الاجتهاد)[1].

لقد استخدم الحداثيون مثل إقبال وفضل الرحمن ومحمد أركون مصطلح الاجتهاد إلى جانب التفسير رغم اختلاف تعريفه وأصوله عنما هو معلوم في التقليد.

فالاجتهاد عند إقبال هو "استعمال الرأي للوصول إلى حكم فقهي مستقل في مسألة شرعية"، ويستند في ذلك إلى قول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾[2]. والرواية المعروفة بحديث معاذ عندما قال له رسول الله ﷺ: "فإنْ لمْ تَجِدْ في سُنَّةِ رسولِ اللهِ ولا في كِتابِ اللهِ؟"، قال: "أَجْتَهِدُ رَأْيِي"[3].

بعد هذا الوصف قدم إقبال معلوماتٍ حول تطبيق الاجتهاد من القديم إلى العصر الحديث[4]. وتناول المنهجية التي اتبعها الإسلاميون مثل حليم ثابت وسعيد حليم باشا ودعاة التركية مثل ضياء غوك ألب في أفكارهم الإصلاحية في سياق الاجتهاد، وأشار إلى إمكانية إعادة تفسير تاريخ الشريعة الإسلامية وبنيتها ومبادئ وأصول الاجتهاد من الناحية النظرية، لكن المسلمين في الهند وباكستان على الأقل ليسوا مستعدين عقلياً لذلك[5].

وأعرب عن أمله بأن "يقدّر المسلم اليوم موقفه، ويعيد بناء حياته الاجتماعية في ضوء المبادئ الأساسية والنهائية للإسلام، ويطور من أهداف الإسلام التي تكشّفت

---

(1) إشكالية المنهج الإسلامي عبر التاريخ، أنقرة، 1995، ص 182. المعاصرة الإسلامية ... دراسات إسلامية، أكتوبر 1990، ص (318-319).

(2) العنكبوت، 69.

(3) ميلاد الفكر الديني الإسلامي من جديد، إسطنبول، 1984، ص 202. Reconstruire La Pensee Religieuse de l'İslâm، باريس، 1955، ص 161.

(4) تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة محمد يوسف عدس، دار الكتاب اللبناني، ص 247 وما بعدها.

(5) ميلاد الفكر الديني الإسلامي من جديد، 221. Reconstruire La Pensee Religieuse de l'İslâm، 223.

حتى الآن بشكل جزئي، الديمقراطية الروحية التي هي الهدف النهائي للإسلام[1].

والاجتهاد عند محمد أركون "عملية ذهنية تمثل احتكاك العقل الإنساني بكلام الله من أجل الفهم الصحيح والمطابق للمقاصد النهائية الإلهية والمعاني المؤسسة التي ينبغي أن تضيء القانون الديني وتضمن شرعية ممارسات البشر وأفكارهم طيلة وجودهم الأرضي (الحياة الدنيا)". ولم يكن الاجتهاد في الماضي أبداً، ولا يمكنه أن يكون اليوم مجرد تمرينات ذهنية على مسائل لاهوتية ومنهجية تجريدية بعيدة عن حاجيات الدولة وإكراهات المجتمع ...". من الضروري الانتقال من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، وتغيير حدود الاجتهاد والشروط النظرية للمجال الديني الفقهي ومجال التساؤلات الجذرية. والمقصود من العقل الإسلامي هو كامل المعطى القرآني وتحوله تحول إلى نموذج المدنية بفضل عمليات الاجتهاد المستمرة.

إن الانتقال من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي طويل وصعب[2]. والمشكلة الرئيسية تكمن في الاختلاف بين "المعنى الجوهري" المحفوظ من قبل الله و"انطباعات المعنى" للروايات والممارسات ذات الصلة التي تتغير اعتماداً على نظام المعلومات المأخوذ بعين الاعتبار. "فالمعنى الجوهري" و"مقاصد القرآن" التي هي الأهداف الدينية المعيارية ليست تاريخية، بل التاريخي هو بيانه وانطباعاته وما يسميه الشاطبي (1388/790) ومن جاء بعده "بمقاصد الشريعة". وقد تشكلت مثل الشريعة في سياقات اجتماعية وثقافية واقتصادية تاريخية محددة[3]. ولا بد من أجل استيعاب البحث الجديد، ومن أجل إمكانية قراءة القرآن بشكل لم تتم قراءته من قبل، وإدخال الظاهرة القرآنية في الحركة الكبيرة لبحث العلمي والفلسفي؛ من إعادة النظر في مفاهيم "ما يمكن التفكير فيه، وما لا يمكن تصوره، وما لم تتم دراسته في العلوم القرآنية"[4].

من هذه المقتطفات نجد أن محمد أركون يرى أن الاجتهاد الكلاسيكي غير

---

(1) ميلاد الفكر الديني الإسلامي من جديد، 240. Reconstruire La Pensee Religieuse de l'İslâm، 193.

(2) انظر: القراءات القرآنية، إسطنبول، 1995، ص (324-326).

(3) القراءات القرآنية، ص (340-342).

(4) القراءات القرآنية، ص 45.

كاف بمنهجه ومضمونه، ويحاول تأسيس منهج جديد للقراءة والفهم يقوم على نقد العقل الإسلامي وتطبيق الفكر والبحث العلمي والفلسفي على القرآن من أجل إدراك المعنى الجوهري (وليس اللفظي) وتحقيق المقاصد الدينية المعيارية للقرآن الذي وعد الله بحفظه. لكن أركون لم يستخدم في هذا السبيل "الوحي والتقليد" باعتباره اللفظي كمصدر أو دليل، وأدخل مفهوماً غير محدد سماه "المعنى الجوهري" وجعله متماهياً مع الدين العالمي، معتمداً كمبدأ العقل الفلسفي والعلم.

يرى الباكستاني فضل الرحمن أن وجود المسلمين في العالم المعاصر مرهون بأحد طريقين: الاندماج الكامل في الغرب اللائكي، أو إعادة إدخال الإسلام ومصادره الأساسية في جميع مجالات الحياة من خلال تفسيره بمنهج جديد للاجتهاد (منهج تفسير تاريخي)، وتقديم نموذج جديد بديل للعالم والإنسانية المعاصرة، غير لائكي ولا علماني، ولا يقوم على التقليد الإسلامي، بل يقوم على مؤسسات وقواعد منسجمة مع أهداف القرآن الأخلاقية والاجتماعية. ويرى أن الطريق الثاني هو الذي يجب اتباعه. ويرى أن المناهج والمواقف التقليدية والمحافظة، ومواقف ومقاربات بعض الحداثيين المسلمين من "الصمت والنفاق واستخدام التقليد والانتقائية التدريجية"؛ ستؤدي في النتيجة إلى الهيمنة التدريجية للائكية والعلمانية على العالم الإسلامي والحياة الإسلامية[1].

ويرى فضل الرحمن أن الإجماع والسنة الحية التي تشكلت نتيجة تفسير القرآن والسنة النبوية من قبل الأمة وتطبيقها عبر الحلول المناسبة لضرورات الحياة؛ تحول فيما بعد إلى الحديث وتم تجميده بشكل خاص من خلال مواقف وتفسيرات الشافعي[2]. ويرى بوجوب عودة الإسلامي المعاصر إلى القرآن والمنهج الذي يشكل السنة النبوية الحية. والاجتهاد في الجهاد المدني[3] عند فضل الرحمن هو "الجهد المبذول من أجل فهم معنى نصٍ أو سابقةٍ تاريخيَّةٍ يتضمن قاعدةً، وتبديل

(1) الحداثة الإسلامية، دراسات إسلامية، ص (314–320).
(2) الإسلام، إسطنبول، 1981، ص 71، 298. الإسلام والحداثة، أنقرة، 1990، ص 92 وما بعده. إشكالية المنهج الإسلامي، ص 84، 194.
(3) الإسلام والحداثة، ص 77.

هذه القاعدة عبر تعميمها أو تخصيصها أو تعديلها، بشكلٍ تتضمن هذه القاعدة وضعاً جديداً من خلال الحل الجديد الذي تم التوصل إليه". والجهد المبذول من أجل تغيير الوضع القائم وفقاً لهذه القواعد الجديدة التي تم إنتاجها وفقاً للمبادئ والقيم العامة؛ هو أيضاً جهادٌ أخلاقي. وفي مقابل غدامر الذي يرى أنه لا يمكن أن يكون هناك فهم موضوعي بسبب "التاريخ النشط" الذي يحيط بالشخص الذي يفهم ويفسر وينتج الحلول (أي المجتهد) يميل فضل الرحمن إلى إ. بيتي باعتباره ممثلاً للمدرسة الموضوعية، ويرى أنه "يمكن معرفة الوضع الحالي والتقليد النشط بموضوعية كافية من خلال معنى النص أو السابقة التاريخية، وهذا التقليد الذي تم تشكيله بالفعل تحت تأثير الماضي يمكن تقييمه بشكلٍ موضوعيٍّ إلى حدٍّ ما مرة أخرى بالمعنى المعياري للماضي ..."[1].

في نموذج فضل الرحمن الذي ظهر في التقديم المذكور أعلاه، يتم الاجتهاد بحركتين:

1 – العودة إلى زمن نزول القرآن الكريم:

أ) لفهم معنى وأهمية آية من خلال البحث الشامل في إطارها التاريخي والمشكلة التي تحلها ... لفهم ما يريده القرآن ككل، وفهم المبادئ المعينة التي تشكل جواباً للمواقف الخاصة.

ب) لتعميم بعض الإجابات المحددة للقرآن وتقديمها كتعبيرات عن المبادئ الأخلاقية والاجتماعية العامة.

2 – العودة إلى الوضع الحالي عبر صياغة هذا المنظور العام وتطبيقه. وهذا يتطلب منا دراسة الوضع الحالي جيداً، وتحليل العناصر التي تشكله جيداً.

وهنا يجب على المؤرخين وعلماء الاجتماع والأخلاق أن يتعاونوا جميعاً من أجل تحقيق هذا الاجتهاد القائم على هاتين الحركتين[2].

ويرى فضل الرحمن استخدام نهج تاريخي صادق ومعقول لفهم معنى النص القرآني. قد لا يكون الجانب الميتافيزيقي للعقيدة القرآنية مناسباً من أجل "المعالجة

---

(1) الإسلام والحداثة، ص (77–79).
(2) الإسلام والحداثة، ص (73–76، 95).

التاريخية"، لكن الجزء الاجتماعي سيفي بالغرض بلا شك. وفي هذا الجزء، قد يكون من الضروري التمييز بين الأوامر الشرعية للقرآن والأغراض والأهداف التي من المتوقع أن تخدمها هذه الأحكام، وتخصيص وتعديل الأوامر والأحكام وفقاً لأهداف وضرورات الوقت. هنا أيضاً يتعرض المرء لخطر الذاتية، ولكن يمكن التقليل من هذا أيضاً باستخدام القرآن نفسه كدليل. فإن لم يجعل الشخص القرآن يتكلم بأفكاره الثابتة، فستكون هذه الطريقة هي الطريقة الأكثر فائدة، والأمل الوحيد للتفسير الأكثر نجاحاً[1].

3) مقارنة

يتفق ممثلو الحداثة الإسلامية على أن الاجتهاد المطبق في الماضي لم يكن كافياً من حيث المفهوم والمحتوى، وأن منهجياتهم تختلف عن مناهج هذا الاجتهاد. والاقتباسات أعلاه توجز أدلة ما ذهب إليه هذا الاتجاه الجديد. ويمكن تلخيص الفروق بين المناهج الحديثة ومناهج الاجتهاد على النحو التالي:

1 - من حيث مصادر الأدلة:

يرى الحداثيون الإسلاميون أن المصادر التي يجب الرجوع إليها في الفهم والتفسير وإنتاج الحلول هي القرآن وعلوم التاريخ والاجتماع ذات الصلة والعقل. وينظرون إلى الأحاديث على أنها النصوص التي تنقل التفسيرات البشرية والممارسات التي تم تطبيقها في الظروف التاريخية. ويدعون إلى استمرارية السنة الحية عبر تجديد التفسيرات والممارسات باجتهادات وإجماعات جديدة. وهؤلاء بالطبع لا أتفق معهم فيما ذهبوا إليه.

بالمقابل، تعتمد مناهج الاجتهاد الكلاسيكي عند الجمهور على مصادر القرآن الكريم والحديث الصحيح والسيرة النبوية والإجماع والقياس باعتبارها كلاً وتفصيلاً (تتضمن الأحكام المفصلة).

2 - من حيث مناهج الفهم والحل:

تنظر الحداثة الإسلامية إلى أن الآيات والسنة الحية وأحكام الشريعة نزلت

(1) الحداثة الإسلامية، دراسات إسلامية، ص 318.

بالوحي واحدةً واحدةً وتشكلت في سياق ظروف وأوضاع اجتماعية واقتصادية كانت قائمة في فترةٍ تاريخية وجغرافية معينة، من أجل الاستجابة لاحتياجات هذه الظروف والأوضاع. ومن أجل الفهم، لا بد من العودة إلى التاريخ، وفهم الآيات بنهج تاريخي، واكتشاف المبادئ التي تقوم عليها، واكتشاف المقاصد الاجتماعية والأخلاقية للدين من هذه المبادئ. وبعد الفراغ من عمل هذا الفهم والتفسير، ستتم العودة إلى العصر، وقضايا المسلمين الذين يعيشون في هذا العصر لن تحلَّ بنقل الأحكام والأوامر التاريخية إلى العصر، ولن تتم الاستجابة لاحتياجات اليوم بالأحكام المبينة في نصوص الدين، بل بقوانين وقواعد جديدة تنسجم مع مبادئ الدين ومقاصده.

وفي الأصول المتبعة في التقليد، فإن الآيات والسنة المتممة للدين (والأحاديث هي التي تحمل هذا النوع من السنة) عالمية ما لم يرد دليل على تخصيصها بزمان أو مكان أو شخص معين. ورغم ورودها في فترةٍ تاريخيةٍ معينةٍ، فإنها قادرة على أن تكون مصدراً يسلط الضوء على مشاكل العصور على تعاقبها في سائر الأزمان بما تحملها من خصائص في صيغها ومحتواها. وقد تم فهمها وتطبيقها بشكلٍ صحيحٍ وفق الأصول المطبقة في العصور التي استمر فيها الاجتهاد.

إن ندرة النصوص التي تحمل أحكاماً محددة ومفصلة، واتساع المجال المتروك للاجتهاد ومبادئ الحلول المرتبطة بالمصالح والضرورات؛ وفرت جميعاً إمكانياتٍ كافيةً لحلِّ مشكلات المسلمين الذين يعيشون في كلِّ عصرٍ وتلبية احتياجاتهم بطريقة تناسب المقصد. والصعوبات لم تنشأ من عدم كفاية أصول الاجتهاد، بل من إغلاق باب الاجتهاد، ومن جمود الاجتهاد القابل للتغيير باعتبار استناده على "العرف والعادة والمصلحة والتأويلات البشرية"، وعدم تغيره بموجب الظروف الجديدة، والاجتهاد وفق الأصول القديمة في الاجتهادات الجديدة.

3 - نتيجة وتقييم:

على الرغم من وجود نقاط مشتركة بين الحداثيين الإسلاميين من حيث الفكر والمنهجية الأساسية، فإنهم يحملون أيضاً أفهامًا ومواقف ومناهج مهمة مختلفة. وإن أخذنا نموذج إقبال وفضل الرحمن وأركون على سبيل المثال، فإن إقبال الذي

اتخذ خطوات مهمة في معاصرة الفكر الإسلامي كان في موقع قريب من الاجتهاد الكلاسيكي (ما قبل الحداثة) في المعاصرة الإسلامية الاجتماعية. يدل على ذلك موقفه من ضياء غوك ألب وانتقاده لأفكاره ومقترحاته الإصلاحية[1]. ويتلخص موقفه بتغيير الفقه القديم القائم على الاجتهاد باجتهاد جديد عند الضرورة، ومراعاة المبادئ الأساسية والأحكام الثابتة التي حملتها النصوص، وتأسيس مؤسسات جديدة.

وشخصية فضل الرحمن وموقفه من الأصولية العلمانية المعاصرة، وجهوده (جهاده الفكري) لإعادة إدخال الإسلام بشكلٍ كاملٍ في حياة مسلمي العصر، بل الإنسانية، بفهم وتفسير جديدين؛ يستحق التقدير. ولا ينبغي في سياق مواجهة فهم الحداثيين للاجتهاد، إهمال تحفظاتنا وأفكارنا الآتية:

أ) هناك خطر الوقوع في الذاتية –كما أشار إلى ذلك هو بنفسه– سواء في مرحلة الفهم أو مرحلة إنتاج الحلول المناسبة لاحتياجات العصر وفق المنهج الذي قدمه، وتقويل الإسلام والقرآن ما في أذهاننا وما نحمل من رغبات، وتغيير جوهر الإسلام بتأثير التاريخ الفعال.

ب) المبادئ والمقاصد الاجتماعية والأخلاقية التي يجب تحديدها، والحلول الجديدة المناسبة لها؛ لم يتم تأسيسها بشكل واضح وسليم بما يحفظ جوهر الإسلام وثوابته بعد.

ج) إن نماذج الحلول التي تم تقديمها تبعاً للأصول الجديدة (الربا، الميراث، الحجاب، شهادة المرأة، الخ) ليست واعدة من حيث نجاح هذه الأصول الجديدة.

د) إن تطبيق أصول الاجتهاد التقليدي من قبل العلماء المتخصصين اليوم تجعل الزعم ببقاء المسائل دون حل لا ينسجم مع الواقع ولا يعكس الحقيقة.

هـ) لا تستند التقييمات والتحديدات المتعلقة بماهية السنة الحية والأحاديث إلى أدلة موضوعية كافية مقنعة.

و) لقد شكل تفسير وفهم وممارسات سيدنا عمر متكأً لأصول الحداثيين بمقدار ما شكل نموذجاً للأصول الكلاسيكية، وتأسيس قواعد الأصول عليها.

(1) تجديد الفكر الديني في الإسلام، ص 266 وما بعدها.

ز) يندرج منهج الاتجاه الأول من الاتجاهين الحداثيين في الأصول الكلاسيكية، فيتم تطبيقها جزئياً هنا. لكن الاتجاه الثاني يمثل إشكالية من حيث المنهج، فهو منفتح على الذاتية، ويتأثر بظروف غريبة عن جوهر الإسلام.

ح) في تاريخ الفقه، تفاعلت المناهج والمقاربات والمدارس المتناقضة في الفهم والتفسير وإنتاج الحلول على شكل (الحجازي والعراقي، أهل الرأي وأهل الأثر، أهل الحديث وأهل الكلام، فلاسفة ومتكلمين، ظاهري وصوفي) وتأثرت ببعضها مع الزمن، وخدموا بذلك ظهور طريق وسط مناسب، والمتوقع أن تتفاعل التيارات المعاصرة، وتخدم في النتيجة في اكتشاف طريق "صحيح مناسب وسط" جديد.

وقد أتينا على انتقادات أخرى لمنهج الحداثيين في موضوع التفسير كما سيأتي لاحقاً.

ثانياً: مساهمة الاجتهاد في الفكر الإسلامي

إن أصول الفقه التي ظهرت بالاجتهاد والاستفادة من القرآن وتصرفات النبي وممارسات الصحابة، والتي تشكل المنهج الأساسي لكل المعارف والعلوم والأفكار الإسلامية، كان لها أبلغ المساهمة في عالم الفكر، وتأثرت بها سائر العلوم الأخرى، حتى العلوم الغربية، وتأثرت هي بدورها من حين لآخر بالمناهج الخاصة بالعلوم الأخرى وقضاياها.

فالاجتهاد بالمعنى الخاص يتناول علاقات الإنسان بالله وبنفسه ومعاملاته مع الناس والأشياء أكثر من تناوله القضايا الميتافيزيقية، وهو بذلك أرسى أنظمة علوم اللغة والحقوق والسياسة والاقتصاد والأخلاق وعلم الاجتماع، وفلسفاتها، وشكل بيئتها وأوساطها. وكتب أصول الفقه باعتبارها ضوابط الاجتهاد، وكتب الفقه باعتبارها حصيلة الاجتهاد، تضمنت معلومات وقواعد مهمة تتعلق بأنظمة العلوم المذكورة أعلاه. وشكلت كتب اللغة والسياسة والاقتصاد والأخلاق كتباً وتخصصات وفروعاً مستقلة ذات صلة بالفقه. وكان الفقه في الشرق والإسلام يقوم بالوظيفة التي يؤديها علم الاجتماع في الغرب، لذلك لم يظهر هذا العلم في العالم الإسلامي حتى وقت قريب. وقد تناول رجب شنتورك الفقه باعتباره علم المجتمع في الحضارة الإسلامية، وأن هذا العلم تولى دور بيان وتنظيم وقيادة المجتمع الإسلامي[1].

1) أصول الفقه

1 - قبل الشافعي:

رغم أن إفراد أصول الفقه في كتاب مستقل ظهر على يد الشافعي؛ لقد تم تطبيق أصول الفقه كما يؤكد ابن خلدون وحميد الله، حتماً قبل الإمام الشافعي (وفاته 819/204) الذي قام بتدوينها في كتاب مستقل يتناول علم الفقه المجرد

(1) رجب شنتورك، الحداثة وعلم المجتمع في العالم الإسلامي / İslâm Dünyasında Modernleşme ve Toplumbilim، إسطنبول، 1996.

(jurisprudence) وعلم المنهج[1]. لقد ظهرت كتب كثيرة في الفقه والقانون وشروحها الضخمة في الشرق والغرب، لكن التفكير بأصول الفقه ظهر لأول مرة عند المجتهدين وفقهاء المسلمين، وهم أول من ألفوا في هذا العلم، وقدموه للعالم.

وقد تمثلت مصادر أصول الفقه في الكتاب والسنة وممارسة الصحابة والعقل والخبرة. ومن توجيهات هذه المصادر وبياناتها ابتكر الأصوليون منهجياتهم.

- مصادر أصول الفقه:

*** القرآن الكريم:**

أ) دعا الناس إلى التفكير وإعمال العقل والحصول على المعرفة ونشرها، وحثهم على ذلك، عبر كلمات ومفاهيم على غرار العلم والتعليم، والنظر، والتفكر والعقل والتعقل، والفقه والتفقه، والاستنباط، والفهم والتفهيم، ...

ب) اعترف للناس بحق الفكر والوجدان[2]وحظر عليهم ممارسة الإكراه والضغط على الآخرين لتبنّي عقيدة معينة أو رأي معين، وجعل الإنسان مسؤولاً عن اختياره بإرداته الحرة.

ج) استند إلى الأدلة العقلية والعملية من أجل الإقناع. فالمعجزات التي وقعت عياناً أمام مرأى الجميع (المعجزة)، وآيات القَسَم (بالآيات الكونية التي لا تخفى) التي تحث على التفكير، والتحدي مرة بعد مرة، الذي يفتح آفاق المحاولة والتجربة، وتقديم القوانين الكونية والاجتماعية على أنها سنن وآيات الله تعالى (القوانين التي وضعها الله تعالى والأدلة والعلامات التي تدل على أنه الحق سبحانه)، وضرب الأمثال الذي يطور ملكة القياس، ويصقل طريقة الاستدلال في طلب الدليل وإثبات البطلان، والحث على البحث والتحري وبيان خطأ إنكار ما لم يحط بعلمه[3]،

(1) ابن خلدون، المقدمة، نشر علي وافي، ج 3، ص 1027. م. حميد الله، "حول مصادر الفقه الإسلامي"، كلية الآداب في جامعة إسطنبول، مجلة التحقيقات الإسلامية، ج 1، ص 63 وج 2، ص 1 وما بعده. محمد الدسوقي، نحو منهج جديد ... إسلامية المعرفة، ماليزيا، 1996، ص 111.

(2) أينما تكررت عبارة حق الوجدان فيقصد بها الضمير الحر.

(3) يونس، 39.

والتشديد على عدم الاكتفاء بالحفظ ووجوب الفهم[1]، وبيان الفوائد التي تعود به العبادات المطلوبة من المؤمنين وواجباتهم عامة على حياة الفرد والمجتمع؛ ... كلها مؤشرات رئيسية على ميزة القرآن الكريم وإسهامه في أصول الإسلام.

د) أوصى بالحكمة والموعظة والمجادلة بالتي هي أحسن (الطريقة الأنسب للهدف) في الدعوة إلى الدين بدلاً من استعمال السيف، وأجاز مقابلة المثل بالمثل، وبين أن الصبر خير من مقابلة المثل بالمثل[2].

هـ) في كثير من السور والآيات، لا سيما في سورة النحل، لفت انتباه الناس إلى أنفسهم ومحيطهم، ولقنهم طريقة التفكير واستخلاص النتائج من الجزئيات إلى الكليات (الاستقراء)، باستخدام أسلوب المشاهدة والفحص والبحث والاختبار.

و) أشار إلى أهم العقبات التي تقف أمام استعمال العقل بشكل صحيح، وشد الانتباه إلى خطورة تقليد الآباء والأجداد والأشخاص الذين يتم تقديسهم (الرهبان والأحبار وغيرهم) والأوهام واتباع شهوات النفس عن غير وعي[3].

ز) بين أنه أنزل الكتاب و"الميزان"[4]، ووضع "الميزان"[5] للعثور على الحق والحقيقة والعدالة وتطبيقها، وجذب الانتباه إلى الطريق (المنهج والأسلوب) الأنسب لمعرفة الحق والعدل والعثور عليهما، وأراد استنباط الحق والعدل من القرآن[6].

*** السنة:**

لقد بين النبي محمد ﷺ للناس ما جاء به القرآن الكريم من التفكير والتقييم وتلقي العلم والإيمان وطريقة العيش الأمثل، بسيرته وممارساته، على مدار ثلاثة وعشرين عاماً، وسمح لأصحابه بالتفكير والاجتهاد وإبداء الرأي في حضوره وغيابه، وعلمهم مصادر الاجتهاد والترتيب الواجب اتباعه في اعتماد هذه المصادر.

---

(1) الجمعة، 5.
(2) النحل، 127.
(3) عبد الحليم الجندي، القرآن والمنهج العلمي المعاصر، القاهرة، 1984، ص (29-49).
(4) الشورى، 17.
(5) الرحمن، 7.
(6) علي سامي النشار، منهج البحث عند مفكري الإسلام، بيروت، 1984، ص (272-273).

- ممارسات الصحابة:

ارتحل النبي ﷺ إلى الرفيق الأعلى، فعمل الصحابة على استنباط الأحكام الدينية بشأن المسائل المستجدة التي ظهرت في حياتهم وحياة المسلمين، واكتشفوا قواعد الأصول التي توصلهم إلى هذه الأحكام، وطبقوها. ومعلوم أن الصحابي ابن عباس تحدث بفكرة الخاص والعام، وتحدث آخرون عن فكرة "المفهوم" الموازي للمنطوق، وأنهم استخدموا عموماً جميع أنواع القياس، واستخدموا مفهوم العلة[1].

2 - الشافعي وما بعده: (المدارس الأصولية التقليدية)

لم تجمع قواعد الأصول التي توصل إليها المجتهدون المسلمون واستخدموها كلما دعت الحاجة، ولم يتم تدوينها في كتابٍ، حتى منتصف القرن الثاني الهجري. وعلى الرغم من وجود روايات بأن المجتهدين من أمثال الإمام أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد والباقر قد ألفوا كتباً في الأصول، فإن هذه الكتب لم تصل إلينا. وأقدم كتاب وصل إلينا في أصول الفقه هو كتاب "الرسالة" للشافعي. وقد ألف الشافعي هذا الكتاب بناءً على طلب عالم الحديث المشهور، عبد الرحمن بن مهدي (المتوفى سنة 197 / 812)، الذي طلب منه أن يضع له كتاباً يبين فيه "معاني القرآن، ويجمع قبول الأخبار فيه، وحجة الإجماع، وبيان الناسخ والمنسوخ من القرآن والسنة"، ثم أرسله إلى ابن مهدي، ومن هنا تأتي تسمية الكتاب بالرسالة. الأمر الذي ركز عليه المؤلف في كتابه هو "البيان"، أي كلام الشارع (الله تعالى واضع الدين والقوانين)، وأسلوبه في التعبير والإفهام، وأنواع هذا الأسلوب وخواصه، وطرق فهم قول الله تعالى، أي ما يقابل "الهرمنيوطيقا" عند الغرب في الإسلام. وأعطى الشافعي في كتابه مكاناً كبيراً (تقريباً نصف الكتاب) لموضوع البيان، وذلك لفهم قول الله تعالى ورسوله فهماً صحيحاً، وعدم اختلاج تفسير قول الله تعالى ورسوله واختلاطه بشيء من المقاصد والشهوات البشرية، وذهب إلى أن الاجتهاد هو الطريق الوحيد لفهم مقاصد الشارع وأحكامه، في مسألة لا نص فيها، وقال إن الاجتهاد هو القياس، سواء كان مسنده العلة (السبب الباعث على التشريع) أو الأشباه[2].

---

(1) ابن خلدون، ص 1062. ابن القيم، إعلام الموقعين، القاهرة، 1955، ج 1، ص (62-86). النشار، ص 81.

(2) الشافعي، الرسالة، تحقيق أحمد شاكر، مكتبة الحلبي، ط 1، 1940، ص (478-479).

وفي كتب أصول الفقه التي أُلِّفت اعتباراً من مطلع القرن الخامس، تم التمييز بين أربع مجموعات مختلفة من المناهج، من حيث المنهجية ونقطة التحرك والعلاقة بين الأصول والفروع، وهي: المتكلمون، والحنفية، والتوليفيون، والشاطبي.

أ) المتكلمون:

من أسباب تسمية هذا المنهج أو الأسلوب بمنهج الشافعية أو المتكلمين يعود إلى أبحاث "الحسن والقبح" و"شريعة من قبلنا" وغيرهما من الأبحاث الكلامية التي تناولتها كتب أصول الشافعية، وكذلك كتب أصول الحنابلة والمالكية والظاهرية التي أخذت هذه الأبحاث من الشافعية. وقد تعامل الذين كتبوا بمنهجية المتكلمين مع القواعد التي تشكل منهجيتهم، بغض النظر عن الأحكام الفقهية المنبثقة أو التي يمكن أن تنبثق منها، واختاروا تحديد هذه القواعد وإثباتها بطريقة الاستدلال والرد على الخصوم، ولم يستنبطوها من الفروع كما سيأتي عند الحنفية.

ب) الحنفية:

لم يترك أئمة المذهب الحنفي أصولاً مكتوبة للاستنباط الفقهي. لذلك وجب على تلامذتهم وأتباعهم الذين تصدروا الاجتهاد في المذهب والدفاع عنه أمام المذاهب الأخرى، أن يتتبعوا الأحكام والفتاوى التي توصل إليها أئمتهم من الأدلة، وينظروا في كيفية استدلالهم فيها، ويستنبطوا القواعد الأصولية المبثوثة بينها. وتوجب عليهم بذلك اعتماد منهج في كتابة الأصول انطلاقاً من الفروع.

ج) التوليفيون (الذين يجمعون بين الطريقتين):

بقيت كتب الأصول تكتب بهاتين الطريقتين المختلفتين فترة من الزمن، ثم لم يلبث أن بدأت الكتب التي تجمع بين الطريقتين بطريقة توليفية تعمل على تجنب عيوب الطريقتين، وتجمع بين فوائدهما.

د) الشاطبي:

بلغت الدراسات الأصولية في القرنين الخامس والسادس درجة الكمال، وأصبحت الكتب بعدها على العموم تعتمد التكرار والاختصار والبلورة والشرح. والاستثناء الوحيد ظهر على يد الأندلسي إبراهيم بن موسى الشاطبي (وفاته: 1378/780). وقد خصص الشاطبي في كتابه لمقاصد الشريعة (أي سر الأحكام الفقهية وغايتها

وحكمتها والمصالح التي يراعيها الشارع عند التشريع) التي اختزلها مَن قبله من الأصوليين في بضع صفحات في بحث القياس أو الاستدلالات الفاسدة جزءاً كاملاً من 414 صفحة[1]. وفي أجزائه الأخرى وضع نصب عينيه دائماً مشكلة المقصد والغاية، وحاول التوليف بين مناهج التصوف والأصوليين، وحاول دمجها في منظور أوسع.

3 - تأثير أصول الفقه في بقية العلوم:

أ) العلوم الإسلامية:

تعتمد العلوم الإسلامية كما يقول الغزالي، على وجود دين الإسلام، ووجود الدين، ووجود الله، وكون إرسال الأنبياء وتنزيل الكتب باعتبارها من الأفعال الجائزة في حقه سبحانه. والعقل إلى هنا مستقل، ويستند في استدلاله إلى علم الكلام. فعلم الكلام الذي تناول المسألة من منظور كلي له الأولوية هنا من حيث الوظيفة والمنطق. وعِنْدَ هَذَا يَنْقَطِعُ كَلَامُ الْمُتَكَلِّمِ وَيَنْتَهِي تَصَرُّفُ الْعَقْلِ، وينتقل إلى النقل في تكوين العلوم الإسلامية ومحتواها. لأن العقل لا يستطيع أن يفهم بشكل مستقل هذا المحتوى الذي يراه ممكناً[2]. ومنهجية العلوم الإسلامية التي تشكلت بإعمال العقل تحت هدي (الخبر الصادق) تستند من حيث الأولوية التاريخية والتأثير إلى علم أصول الفقه. وبحسب أقوال إمام الحرمين والزركشي والإيجي فإن "أدلة العقول الأولى أمس بالفقه منها بالكلام. وكذلك تعريف الحد". وهذا التأثير حسب تعبير سامي النشار: "لم يكن من جهة واحدة، بل كان متبادلاً، فإذا كان علماء أصول الفقه قد أخذوا من المتكلمين بعض الطرق، فقد أخذ المتكلمون من الأصوليين طرقاً كثيرة، وفي إيجاز نستطيع أن نقرر أنه لا توجد طرق منفصلة لإحدى هاتين الفرقتين، بل استخدمت كل منهما نفس الطرق التي استخدمتها الأخرى"[3]. ويقول النشار ببعض التصرف والإيجاز: "كان للمتكلمين في العصر الكلامي الأول حول تكوين المنهج موقف مزدوج، يتألف من مزيج من الرفض والقبول. فكانوا يرفضون

(1) الموافقات، تحقيق عبد الله دراز، القاهرة، بدون تاريخ، ج 2.
(2) الغزالي، المستصفى، القاهرة، 1322، ج 1، ص (5-6)
(3) النشار، المرجع السابق، ص 82.

المنطق الأرسطي ويهاجمونه كمنهج للبحث. ويقبلون بمنهاج إسلامي خاص، وضعه علماء أصول الفقه، وتناوله المتكلمون بالزيادة والتعديل. وقد استمر هذا المنهج في الفترة الأولى في جميع دوائر المتكلمين، معتزلة كانوا أو شيعة أو أشاعرة أو سنة، بمعزل إلى حد كبير عن المنطق الأرسطي. أما مزج المنطق الأرسطي بعلم الكلام والعلوم الإسلامية على العموم، فقد بدأ في أواخر القرن الخامس على أيدي المتأخرين من المتكلمين ... ومع ذلك فقد بقي لمنطق أرسطو أعداء ممتازون حتى العصور الأخيرة"[1].

وتأثرت علوم التفسير والحديث بأصول الفقه. فالأصول التي يستند إليها علماء التفسير إلى حد كبير هي أصول الفقه. وعلم أصول التفسير الذي ظهر فيما بعد بهذا الاسم يحمل اقتباسات مهمة من أصول الفقه. وهذا أمر طبيعي، لأن القرآن الكريم هو مصدر الفقه (الاجتهاد الفقهي) الأول. ولهذا السبب تشكل الأبحاث المتعلقة بتفسير نصوص الكتاب والسنة جانباً مهماً من كتب أصول الفقه بعد الشافعي.

تشكل الأحاديث المصدر الثاني من مصادر الاجتهاد، وقد تناول المجتهدون الأحاديث في أصولهم من ثلاث جهات: الثبوت والدلالة وتقنيات المتن. ففي الثبوت يظهر الأثر الكبير لعلماء الحديث في دراسة أسانيد الروايات ونقدها. وينزاح هذا التأثير لصالح علماء أصول الفقه في أبحاث الدلالة والمتن، أي معنى الحديث ومحتواه، بعرضه على العقل وآيات القرآن والأحاديث الصحيحة والحقائق الأخرى.

وكذلك مدارس التصوف التي تلجأ إلى عرض الظاهر الذي يتجلى في الوحي والعقل (العلم) على الكشف والإلهام (العرفان)؛ تأثرت بالمنهجية الإسلامية التي ابتكرها علماء الكلام وأصول الفقه، وعمل أتباع هذه المدارس بإسناد نظرياتهم على قواعد أصول الفقه.

ويقيم ابن تيمية العلوم الإسلامية من منظور تأثرها بالمنطق اليوناني، ويذهب إلى أنها لم تتأثر بالمنطق اليوناني لا في العلوم المستندة إلى الوحي مثل الفقه وعلم

---

(1) المرجع السابق، ص (98–99).

الكلام، ولا في العلوم التي وضعها العلماء المسلمون مثل النحو واللغة والعروض، وأنها جميعاً اكتملت قبل انتقاله إلى العالم الإسلامي، وأنه لا يوجد عالم مسلم من أئمة هذه الفنون في هذا العصر كان يلتفت إلى المنطق، أو يعزوا إليه شيئاً، بل عامتهم كانوا قبل أن يعرَّب هذا المنطق اليوناني[1].

ب) الفلسفة والعلوم الأخرى:

- الفلسفة:

تناول الأصوليون جملة من قضايا الفلسفة والمنطق متحررين من سلطان الفلاسفة التقليديين، وقدموا آراءً وأفكاراً أكثر إبداعاً ممن يسمون بالفلاسفة المسلمين. وهذه بعض النماذج التي أبدع فيها الفكر الأصولي:

في موضوع فلسفة المعرفة، والجواب على سؤال ما إذا كانت الحقيقة تقوم على العقل أم الحس والتجربة، سبق ابنُ تيمية (وفاته: 1327/728) ومحمد أمين الأسترابادي (وفاته: 1614/1023) وأمثالُهما من من أصوليي السنة والشيعة: جون لوك (وفاته: 1704) وديفيد هيوم (وفاته: 1776) وفرانسيس بيكون (وفاته: 1662) في تقديم الحس والتجربة (التيار الحسي)[2]، وفي حين أدت العلوم التجريبية إلى الإلحاد في الغرب، فإنها لم تنتج ذلك في العالم الإسلامي، لأن هؤلاء الذين عارضوا العقل المستقل إنما فعلوا ذلك باسم الدين.

وكذلك سبق الأصوليون - إلى حد معين - المنطق الصوري الحديث وهو اتجاه المناطقة الرياضيين الذين "يردون الرياضيات إلى المنطق، والمنطق إلى اللغة" باعتبار ذلك خطوة مهمة على طريق المنطق الصوري. فالمناطقة الرياضيين يذهبون إلى أن الفيلسوف يجب عليه تحليل اللغة وفلسفتها، وليس تحليل الوجود

(1) ابن تيمية، نقض المنطق، القاهرة، 1951، ص 169.

(2) المعنى تقديم المعلومة المحسوسة أو الخاضعة للتجربة والحس على المعلومة القائمة على النظر العقلي المنطقي. وإلا فإن النظر العقلي الوارد في القرآن الكريم قائم على الملاحظة والتجربة والحس، أي على المنهج الحسي. ومن هنا كانت مصادر العلم القطعي، حسٌّ ظاهرٌ، وخبرٌ قاهرٌ، وما سوى ذلك عقل الاستدلال القائم على فهم الأصلين السابقين. انظر: المحاسبي، العقل وفهم القرآن، الناشر: حسين القوتلي، بيروت، ط 2، 1978، ص (201-202)، على سبيل المثال. م.

الخارجي وفلسفته. فالمفكرون الأصوليون سبقوا في عملية التحليل اللغوي[1]، وما قام به الأصوليون في بحث الألفاظ ليس سوى هذا. فبينما كان برتراند راسل على سبيل المثال يحاول التمييز بين "مات قيصر" و"موت قيصر" وصدق موت قيصر" من حيث التحليل اللغوي، ويعتبره مشكلة من حيث التمييز المنطقي؛ كان الأصوليون قد سبقوه بكثير في دراسة هذا الفرق ووضعوا له أكثر من تفسير.

وكذلك في نظرية القياس المنطقي (الأنماط المنطقية) سبق الأصوليون برتراند راسل الذي يعتبر صاحب هذه النظرية في نقد وتحليل الفكرة التي قامت عليها النظرية والتناقضات التي قامت عليها، ودحضها وحلها.

ومن أهم المشاكل التي درستها الفلسفة القديمة وتناولتها البحوث الجديدة في التحليل الفلسفي للغة هي مشكلة الكلمات التي لا يبدو أنها تعبر عن شيء موجود، فماذا نقصد بقولنا مثلاً " الملازمة بين النار والحرارة " وهل هذه الملازمة موجودة إلى جانب وجود النار والحرارة أو معدومة؟ وإذا كانت موجودة فأين هي موجودة؟ وإذا كانت معدومة ولا وجود لها فكيف نتحدث عنها. وقد درس الفكر الأصولي هذه المشكلة متحرراً عن القيود الفلسفية التي كانت تحصر المسألة في نطاق الوجود والعدم، فأبدع فيها[2].

- المنطق:

سبق أن ذكرنا أن المنطق اليوناني لم يدخل العلوم الإسلامية حتى عهد الغزالي، بل خضعت هذه العلوم إلى أصول الفقه والكلام التي توصل إليها المسلمون بأنفسهم، وأدت وظيفة المنطق فيها. وقد نظر الإمام الغزالي إلى هذا الموضوع بشكل مختلف، وفتح الباب الذي شقه أستاذه إمام الحرمين في هذا الموضوع على مصراعيه، وتحدث عن الحاجة إلى المنطق في كل العلوم بما فيها علم أصول الفقه، لا سيما في أبحاث الحد والقياس، واعتبر أن من لا يحيط بالمنطق لا يوثق بعلمه[3].

---

(1) أبحاث اللغة في علم الأصول عموماً، كالمفهوم والمنطوق. فبينما ظهرت هذه الأبحاث في إطار منضبط شديد الإتقان؛ كان الغرب في عصور نهضته وما بعدها يخوضون مخاضات المدارس التفكيكية والبنيوية، ويحاولون تحليل اللغة وضبط المعنى بين المتكلم والمتلقي. م.

(2) محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول، النجف، 1975، ص (42-45)، (95-98).

(3) المستصفى، ج 1، ص 10. سامي النشار، ص 89.

وانقسم العلماء المسلمون بعد الغزالي إلى فريقين؛ فريق اعتبر معرفة المنطق حاجة ضرورية إلى درجة فرض الكفاية من أجل الاجتهاد والعلوم الأخرى، وفريق رد المنطق الأرسطي. والعلماء الذين أقحموا المنطق الأرسطي في العلوم الإسلامية لم يقفوا عند خط أرسطو، بل أضافوا إليها تقنيات هامة إلى جانب ما أشار إليها الفلاسفة اليونانيون بعد أرسطو. ومن هذه الإضافات:

أ) قسموا القياس إلى القياسات الحملية والقياسات الشرطية، وقسموا القياسات الشرطية إلى اتصالية وانفصالية. ولم يعرف أرسطو القياسات الشرطية بقسميها.

ب) الشكل الرابع الذي أضافه جالينوس ولم يبحث فيه أرسطو، استعمله المسلمون أيضاً.

ج) لم يكن لترتيب المقدمات في القياس المنطقي قيمة عند أرسطو، لكن المسلمين تصوروا وضع المقدمة الصغرى أولاً ثم الكبرى، ويذهب إلى هذا بعض علماء مناهج البحث المحدثين.

د) استعمل المسلمون مسألة "المصادرة على المطلوب"، وهي أن تكون النتيجة والمقدمة الكبرى واحداً، وانتقدوا بها أرسطو، لأن القياس في هذه الحالة لا يأتي بشيء جديد[1].

هـ) التفريق بين طبيعة القياس الفقهي والتمثيل الأرسطي رغم اشتراكهما في الانتقال من جزئي إلى جزئي. فهذا "الانتقال من الجزء إلى الجزء" رغم أنه لا يفيد في التمثيل الأرسطي إلا الظن، فإنه في القياس الذي استعمله الفقهاء والمتكلمون يوصل إلى اليقين، لأن الأصوليين أرجعوا هذا القياس إلى نوع من الاستقراء العلمي الدقيق القائم على فكرتين أساسيتين: (1) فكرة العِلّية أو قانون العِلّية، وتتلخص في أنَّ لكلِّ معلول (حدث ووجود) علة. (2) قانون الاطراد في وقوع الحوادث. وتفسيره أن العلة الواحدة إذا وجدت تحت ظروف متشابهة أنتجت معلولاً متشابهاً. فذهب قسم من الأصوليين إلى صحة القياس لوجود الشبه بين جزأين لكنه يفيد الظن، وذهب قسم آخر وهم معظم الأصوليين إلى ضرورة بناء القياس "على وجود

---

(1) النشار، ص (68–71).

العلة بين الأصل والفرع" وارتباطهما برباط علّيٍّ لا عرضي، وأنه يؤدي إلى النتيجة القطعية. وقد وضع الأصوليون مناهج دقيقة وقواعد هامة في موضوع تحديد العلة وتطبيقها[1].

أما الذين ردوا هذا المنطق؛ فمنهم أبو إسحاق المرغيناني وأبو الوفا وابن قيم الجوزية والطرطوشي والمازري وابن الصلاح والنووي وابن تيمية. واقترب أكثر هؤلاء العلماء من المسألة من منظور الحلال والحرام باعتباره موضوعاً للفتوى. وابن تيمية بالمقابل إلى جانب رده للمنطق الأرسطي سلك مسلكاً شبيهاً بالشكوكيين التجريبيين، وعمل على تأسيس منطق إسلامي آخر يستند إلى فكر إسلامي خالص خاص بالإسلام[2]. ويبين ابن تيمية النهج الذي يسير عليه في نقده المنطق بإيجاز على النحو التالي:

"وأما المنطق؛ فمن قال إنه فرض كفاية (إذا قام به من يكفي من المجتمع سقط عن الآخرين)، وأن من ليس له خبرة فليس له ثقة بشيء من علومه، فإنه قول في غاية الفساد من وجوه كثيرة التعداد، مشتمل على أمور فاسدة ودعاوى باطلة كثيرة"، وأن "أحسن ما يحمل عليه كلام المتكلم أن يكون هو وأمثاله في غاية الجهالة والضلالة، وفقدوا أسباب الهدى كلها، فلم يجدوا ما يردهم عن تلك الجهالات إلا بعض ما في المنطق من الأمور التي هي صحيحة، فإنه بسبب بعض ذلك رجع كثيرٌ من هؤلاء عن بعض باطلهم، وإن لم يحصل لهم حق ينفعهم، وإن وقعوا في باطل آخر. ومع هذا فلا يصح نسبة وجوبه إلى شريعة الإسلام بوجه من الوجوه"[3].

في الواقع، لم يستخدم (العلماء في الفنون المختلفة) المنطق اليوناني القديم كمنهج وميزان، ولم يستفيدوا منه، وعلماء الرياضيات من هذا القبيل. والذين يتعاملون مع العلوم الطبيعية والطب انجذبوا أيضاً إلى الاستقراء والتجربة، وفضلوا طريقة الاستقراء من الجزء إلى الكل. بل فلسفتهم كذلك لا تقوم على المنطق.

---

(1) النشار، ص (111-115).

(2) ابن تيمية، نقط المنطق، ص 156. سامي النشار، ص (179-186). مقارنة، م. بيرقدار، مدخل إلى فلسفة الإسلام، أنقرة 1977، ص 134.

(3) ابن تيمية، نقض المنطق، ص 155.

وعلومه في هذه الحالة إما معروفة لا تستند إلى القياس المنطقي، أو أنها علوم لا يمكن فيها تطبيق القياس المنطقي[1].

يتحدث المنطقيون بكلام لا يخلو من تكلف؛ إما في العلم فيتكلمون بغير علم، وإما في القول، يكون الشيء معلوماً لهم فيتكلفون في بيانه ما هو حشو وعناء وتطويل طريق. وما يقولونه في (الحد والتعريف والقياس) من هذا القبيل[2].

والحقيقة في القياس هي: إذا كانت المقدمتان معلومتين ومرتبتين بشكل صحيح، فسيتم الحصول على العلم بالنتيجة. لكن صورة القياس المذكورة فطرية لا تحتاج إلى تعلم، بل هي عند الناس بمنزلة الحساب (2+2=4)، فهو ليس موضوعاً للتعليم. وكذلك موضوعات القياس الأخرى، فالنافع فيها فطري لا يحتاج إلى المنطق، وما سوى ذلك يختلط فيه الصحيح والباطل[3].

والقياس المنطقي هو طريقة للتفكير والوصول إلى المعرفة من الكل إلى الجزء. ولا يمكن الوصول إلى المعرفة عن طريق القياس بدون وجود القضية الكلية. والقضية الكلية موجودة في الذهن فقط، وهي مثل المعلومات والأحكام الذهنية القطعية كالرياضيات والهندسة، فهي غير موجودة في الخارج. فإذا كانت مواد القياس البرهاني هي الحس الباطن (الوجدان والذوق وما شابه ذلك) والظاهر والتواتر والتجربة والحدس، وما يعرف بها (الوجود الخارجي) جزئي وليس كلياً، يتم الوصول إليها بالمقارنة والمشابهة (التناظر) والاستقراء والتجربة وما شابه من القياس ومناهجه. وفي هذه الحالة لا يفيد القياس البرهاني في الوصول إلى المعرفة. والمناهج التي تفيد في الوصول إلى العلم هي العقل الفطري (الطبيعي) والدليل السمعي (الوحي)[4].

لم يكتف ابن تيمية بنقد المنطق الأرسطي، بل عمد إلى منهج القرآن الكريم والأنبياء في الاستدلال والإثبات، وقدم شكلين للقياس غير موجودين في قياس

(1) انظر: ابن تيمية، نقض المنطق، ص (167-168).
(2) ابن تيمية نقض المنطق، ص 183.
(3) المرجع السابق، ص 201.
(4) المرجع السابق، ص (204-205).

أرسطو، واستعملهما بعض الأصوليين باعتبارهما منهجاً ومنطقاً إسلامياً بديلاً، هما: الدوران، والأولويات.

قياس الدوران:

فالعلة تدور مع المعلول وجوداً وعدماً، ووجود العلة تقتضي وجود المعلول، وإن فقدت العلة فقِد المعلول. كشروق الشمس وحدوث النهار. ورغم أن هذا القياس انتقال من العلم بجزء معين إلى علم جزء آخر، فإن استناده إلى الدوران يميزه عن قياس الأمثال في المنطق. فالقرآن والأنبياء لا يستعملون المقارنة والتشبيه بالله، لأنه ليس كمثله شيء. وهذا القياس أيضاً عندما يجري في جنس الجزء يكون قياساً من كلي إلى كلي في المتجانسات، كالاستدلال بأن كل حدوث للنهار يدل على شروق للشمس.

قياس الأولويات:

في قياس الأولويات يكون الوصف أو الحكم المراد إثباته في المدلول أولى بالثبوت من الصورة المذكورة في الدليل الدال عليه. وحسب ابن تيمية: أن الأنبياء لم يستعملوا القياس الشمولي عند تعريفهم بالله، لأن المخلوقات والله ليسا جزئين متساويين لنفس الكل، وكلمة الوجود تستعمل صفةً لله وتستعمل للمخلوقين، لكن الله واجب الوجود، ووجود المخلوقين ممكن، تماماً كالبياض يطلق على الثلج وعلى العاج، لكن البياضين مختلفان. فلفظ الوجود والبياض عند ابن تيمية اسم مشترك لا بطريق الاشتراك اللفظي ولا بطريق الاشتراك المعنوي الذي تتماثل أفراده، بل بطريق الاشتراك المعنوي الذي تتفاضل أفراده[1].

- علم اللغة:

تناول علماء أصول الفقه أبحاث اللغة بمنهجية تختلف عن علماء اللغة، وفتحوا الطريق لأنظمة التأويل وتحليل الألفاظ والمنطوق والمفهوم وفلسفة اللغة.

المنهجية العامة:

في نهاية البحث المقارن يتوصل سامي النشار إلى أنه عقب انتقال المشهد المجزأ المبعثر لعلم الهند والنظريات اليونانية البكر التي لم يكن لها رصيد في

(1) النشار، ص (276-282).

الواقع إلى العالم الإسلامي، تم دمجها باستخدام منهجية علماء الفقه والكلام، ثم انتقلت هذه المنهجية والمعرفة والعلوم الجديدة أو الإضافية الناتجة إلى أوربا بطرق مختلفة[1]. وأن أعظم النتائج العلمية لمدة أربعة قرون إنما كانت صادرة عن العبقرية الإسلامية، وأن معظم الأبحاث العلمية الممتازة خلال هذه القرون الأربعة إنما تمت في لغة العلم الكبرى حينئذ، وهي اللغة العربية[2].

تعلم روجرز بيكون طريقة الاستقراء والتجربة التي طورها المسلمون، وطورها سمِيُّه المعاصر فرانسيس بيكون، وشكلت أساس منهجية العلم الجديدة. فالعلم والثقافة الأوربية اليوم مدينان للمسلمين بثلاثة أشياء: (1) العلوم الطبيعية. (2) روح وعقلية علمية جديدة تماماً. (3) منهجية علمية لم تكن موجودة في اليونان القديمة.

إن روجر بيكون درس اللغة العربية والعِلم العربي في مدرسة أكسفورد على يد خلفاء معلمي العرب المسلمين في إسبانيا، وليس لروجر بيكون ولا لسميه الذي جاء بعده الحق في أن يُنسب إليهما الفضل في ابتكار المنهج التجريبي، فلم يكن روجر بيكون إلا رسولاً مِن رسل العلم والمنهج الإسلامي التجريبي إلى أوربا المسيحية[3].

(1) المرجع السابق، ص 333.

(2) نقلًا عن جورج سارتون، ص 333.

(3) نقلًا عن بريفولت، من كتابه Making of Humanity، ص 160، 196، 292. (256–357). وانظر أيضاً: الجندي، ص 135، 144، 160، 183، 193، 217. إ. د. محمد بيرقدار، مدخل إلى الفلسفة الإسلامية، أنقرة، 1997، ص 108.

ثالثاً: محاولات الاجتهادات الجديدة في العالم الإسلامي

1) معنى وماهية الاجتهاد

يُعرَّف الاجتهاد بأنه بذل الوسع العلمي والفكري لاستنباط الأحكام الفرعية الشرعية من أدلتها التفصيلية. وذهب العلماء من أمثال الإمام الشافعي إلى أن الاجتهاد هو القياس، لكن جمهور الفقهاء من أمثال أبي بكر الرازي الجصاص (المتوفى سنة 370 / 980) فهموا وطبقوا الاجتهاد بشكلٍ مختلفٍ وبمعنى أوسع. والقاعدة التي تقول "لا اجتهاد مع النص"[1] إما أنها تمنع اجتهاد القياس أمام النص أو ترد الاجتهاد المخالف للنص. والجهود المبذولة في فهم النص في المسائل التي فيها نص، وتحديد شموله بالاستفادة من دلالته، واكتشاف علة الحكم (السبب الباعث على الحكم) المستند إلى النص، وتطبيق الحكم على الوقائع والأحداث ... كلها اجتهادات، ولا يمكن منعها. إننا نتناول الاجتهاد بمعناه الواسع، وننظر إلى "أصول استنباط الأحكام انطلاقاً من الأعراف والمصالح والضروريات إلى جانب تفسير النصوص والقياس" ضمن الاجتهاد.

2) حاجتنا للاجتهاد

تدعو مصادر الإسلام الرئيسية المسلمين إلى طاعة الله تعالى ورسوله ﷺ على معرفةٍ، واستناداً على الأدلة، وعدم ترك طريق الكتاب والسنة. وتلبيةُ هذه الدعوة فرضٌ؛ فرض كفاية على المجتمع، وفرض عينٍ على الفرد، تبعاً لقدراته العلمية. ولا يجوز للفرد الذي يتمتع بقدرات علمية أن يقلد الآخرين، ويطيع الله ورسوله وفقاً لأفهام وآراء الآخرين. وجواز التقليد بالنسبة للذين يفتقرون إلى القدرات العلمية مقيد بالضرورة، و"الضرورة مقدرة بقدرها، ولا تتعدى مقدارها"، والفرد مكلفٌ بالتوجه إلى مصادر الإسلام الرئيسية ضمن إمكانياته المتاحة، والارتقاء بنفسه من تقليد الآخرين إلى مرتبة الاتباع والاجتهاد، ولو قليلاً قليلاً، بدلاً من أن يقضي عمره خاملاً، فاتر النشاط، يتكل على تقليد الآخرين.

---

(1) المجلة، المادة 14.

إن حياة المجتمع بحاجةٌ للمجتهدين. هذه الحاجة لا تتولد من مفهوم "فرض الكفاية" فحسب، بل تتولد أيضاً من ضروريات الحياة الإسلامية، فمن الطبيعي أن تكون النصوص المحدودة لم تأتِ بالنص على أحكام الأحداث والتطورات غير المحدودة. وليس هناك فرق كبير بين تنشئة الأطباء بعد ظهور الأمراض وبين تنشئة المجتهدين بعد ظهور المسائل التي تحتاج إلى أحكام دينية[1].

3) محاولات الاجتهاد في العصور المنصرمة

لقد ضعفت حركة الاجتهاد الذي يُعتبر واجباً دينياً على الفرد والمجتمع وضرورةً حياتية، ثم توقفت توقفاً تاماً، لأسباب تاريخية[2]. فكانت أصوات العلماء الذين يتحدثون عن الاجتهاد أو يقومون بالاجتهاد، هنا وهناك، مثلهم في ذلك مثل البرق الذي يظهر في الليلة الظلماء بين الحين والآخر، تضيع بين صخب الجموع وتختنق. وكانت القوة السياسية والعسكرية والاقتصادية التي اكتسبتها المجتمعات المسلمة في عصر التطور والتقدم، وكذلك إرثهم العلمي والثقافي، كافياً لتغذية الأجيال التالية على مدار عصور.

في هذه الأثناء نهضت أوربا المسيحية، بفضل الحروب الصليبية، ومراكز العلم والثقافة الإسلامية القريبة منها كإسبانبا وصقيلية، والعلاقات والرحلات التجارية وغيرها، وتوفرت عندها الإمكانية لإطلاق حركة النهضة والإصلاح، وأحدثت ثورة في الفن والفكر والعلم، وحققت الثورة الصناعية اعتباراً من القرن الثامن عشر، كل هذه الإنجازات ساعدت الدول الأوربية على أن تتمكن وتتطور، وتسترجع ما فقدتها من المسلمين، وتبدأ بالانتشار والتمدد في البلدان الإسلامية. وبينما كانت هذه التطورات تجري في أوربا، كانت المجتمعات المسلمة تلتهم إرثها المادي والمعنوي ولا تراقب ما يجري حولها بدقة وحذر، ولكنها عندما بدأت ترى الهزيمة أمام أعداء الإسلام والمسلمين عياناً في جميع المعارك والجبهات، أقبلت على فترة الصحوة

---

(1) خير الدين قرامان، الاجتهاد في الفقه الإسلامي / İslâm Hukukunda İctihad، أنقرة، 1975، ص (25-30).

(2) المرجع السابق، ص 169 وغيرها.

وكانت متأخرةً جداً. هذه التطورات والاحتياجات أدت إلى ظهور الإصلاحيين (المجتهدين) اعتباراً من القرن التاسع عشر، وكان لهؤلاء المجتهدين برامج تجمعها نقاط مشتركة، من بينها "معارضة التقليد وتشجيع الاجتهاد". نريد أن نقدم فيما يلي أمثلة عن محاولات الاجتهاد في العصور السابقة، معتبرين الاجتهاد في المسائل المستجدة التي تظهر حديثاً، وكذلك ذمّ التقليد وتبني الاجتهاد، من "محاولات الاجتهاد":

1 - تحول عهد الإصلاح الذي فتحه شاه ولي الله (المتوفى عام 1762) في الهند إلى مدرسةٍ بفضل من تبعه من المجتهدين، وجعل السيد أحمد (المتوفى عام 1831)، أحد منتسبي هذه المدرسة من مدرسة الإصلاح التي فتحها شاه ولي الله حركةً جهادية[1]. ولقي الاجتهاد تشجيعاً كبيراً عند شاه ولي الله وأتباعه، ومنِع العملُ بالآراء المخالفة للأحاديث الصحيحة، وتم تقييد جواز التقليد بالضرورة. وفي الهند أيضاً، اقتدى صديق حسن خان (المتوفى عام 1889) بالمجتهد اليمني الذي سيُذكر أدناه، محمد الشوكاني، ورفض التقليد، ودافع عن حركة الاجتهاد وشجعها، برسائله العديدة التي كتبها[2]. وأصبح علامة الهند، عبد الحي اللكنوي الذي توفي في عام 1886 أحد ممثلي مدرسة ولي الله الدهلوي، بأفكاره حول الاجتهاد والتقليد[3]. وهو القائل: "لا أعتمد على مسألة ما لم يوجد أصلها من حديث أو آية، وما كان خلاف الحديث الصحيح الصريح أتركه وأظن المجتهد فيه معذوراً بل مأجوراً ...".

2 - ألف المجتهد المطلق اليمني محمد بن علي الشوكاني (المتوفى عام 1834) كتباً في الأصول والفروع اعتماداً على الاجتهاد بصورة تامة (مثل إرشاد الفحول في أصول الفقه، نيل الأوطار في الفقه والحديث، الدرر البهية، فتح القدير في التفسير)، وخصص بعض رسائله لإيضاح وجوب الاجتهاد ومنع التقليد (مثل

(1) فضل الرحمن، الإسلام، أنقرة، 1981، ص 255. (والسيد أحمد هو ابن عرفان الشهيد. م).
(2) صديق حسن خان، الإقليد لأدلة الاجتهاد والتقليد، إسطنبول، 1296. الطريقة المثلى في الإرشاد إلى ترك التقليد، إسطنبول، 1296.
(3) عبد الفتاح أبو غدة، تقديم كتاب الرفع والتكميل للكنوي، حلب، ص (21-29).

القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد، قطر الولي على حديث الولي). وعلى الرغم من نشأته في بيئة زيدية، فإنه مجتهدٌ سلفيٌ في الاعتقاد، سنيٌ في الفقه.

3 – أسس محمد بن علي السنوسي (المتوفى عام 1859) الطريقة السنوسية التي جمعت بين الحركة الوهابية التطهيرية في الظاهر، والحركة الصوفية التطهيرية في الباطن في شمال إفريقيا، وخاصة في ليبيا، ورفض التقليد في أعماله، ودافع عن الاجتهاد، ورفض المزاعم التي تقول بإغلاق أبواب الاجتهاد، مقدماً أمثلة وأدلة مقنعة[1].

4 – شهاب الدين بن بهاء الدين المرجاني (المتوفى عام 1889) نشأ في بلدة مرجان بولاية قازان التي تقع اليوم ضمن حدود الأراضي الروسية، وأعلن أنه بلغ مرتبة الاجتهاد، وانتقد عند الضرورة آراء المجتهدين الذي عاشوا في العصور السابقة، وألف كتباً في الاجتهاد[2].

5 – كان للاجتهاد مكانة مهمة في برنامج الإصلاح الذي قاده جمال الدين الأفغاني (المتوفى سنة 1897) الذي كان يُعرف برجل المدارس في معظم البلدان المسلمة، لا سيما في مصر. وكان يرى أن الاعتقاد بأن باب الاجتهاد مغلقٌ هو واحد من العوامل التي تؤدي إلى ضعف المجتمعات المسلمة. وأن باب الاجتهاد مفتوح، واكتساب القدرة على الاجتهاد ليس مستحيلاً. والاجتهاد يجب أن يستمر ولا يتوقف[3].

4) المراكز الهامة لحركات الاجتهاد في عصرنا وسماتها:

أقبل القرن العشرون، وجاء ميعاد الدولة العثمانية، الرجل المريض الذي لم يسمح الأوربيون بموته، بمقتضى التوازن، ولم يسمحوا له بأن يتعافى ويستعيد قوته، وأصبحت الدولة العثمانية على طاولة المفاوضات، ليتم تقاسمها إرثاً بين

(1) محمد بن علي السنوسي، إيقاظ الوسنان، بيروت، 1968، ص (61–128). بغية المقاصد، ص 53، 93.
(2) المرجاني، ناظورة الحق، قازان، 1287، ص 15.
(3) د. عبد الباسط محمد حسن، جمال الدين الأفغاني، القاهرة، 1982، ص 87 وما بعده. (نقلاً عن كتاب خاطرات جمال الدين للمخزومي).

الدول المذكورة، اعتباراً من مؤتمر برلين 1878، وبموجب السياسة الجديدة التي تم تبنيها، استولت إنجلترا على قبرص عام 1878، ومصر عام 1882، واستولت فرنسا على الجزائر عام 1831، وتونس عام 1881، وبقي الأوربيون يستعمرون البلدان المسلمة واحدة تلو أخرى، مستفيدين من ضعفها، حتى سيطروا على العالم الإسلامي بأكمله. لكن الإصلاحيين توقفوا في القرنين التاسع عشر والعشرين عند أسباب التخلف، وبحثوا عن سبلٍ لدحر المستعمرين من البلدان المسلمة، والعودة بالمجتمع المسلم إلى أيام قوته المادية والمعنوية التي كان يعيشها في عصر النهضة، ووجدوا بالإجماع أن أسباب الضعف والتخلف تكمن في إغلاق باب الاجتهاد وتمسُّك المسلمين بالتقليد والحياة الدينية الخالية من الإدراك والتأمل. ولهذا السبب، أعلن الكثير من الإصلاحيين، بدءاً من الهند وصولاً إلى المغرب، الحرب على التقليد، وشجعوا على الاجتهاد، واجتهدوا أفراداً ومؤسسات.

1 - مصر:

ذهب الشيخ محمد عبده (المتوفى 1905) إلى باريس، بدعوة من أستاذه ورفيق قَدَره، جمال الدين أفغاني، وأصدر هناك مجلة"العروة الوثقى" (صدر العدد الأول منها في 13 مارس 1883)، وبدأ توزيع هذه المجلة في العالم الإسلامي عبر جمعية سرية تحمل نفس الاسم. وفي المقال المنشور الذي يبين الغرض من صدور المجلة في العدد الأول، مادةٌ ذات صلة بموضوعنا، وهي: "وجوب دعوة المسلمين كافةً إلى التمسك بالجذور التي تمسك بها السلف، لأن ما صلح به السلف، سيصلح به الخلف أيضاً".

عاش عبده حياته ملتزماً بهذا المبدأ، وبذل مجهوداً كبيراً لتوطيد الاجتهاد والفكر العلمي مكان التقليد، في كتبه ودروسه وحركات الإصلاح التي انضم إليها في الأزهر، وفتاويه بعد توليه إفتاء مصر، فاستند في فتاويه عموماً على الاجتهاد، نذكر منها إيداع الأموال في صندوق البريد، والتأمين على الحياة، وارتداء القبعة، ومواضيع أخرى جديدة.

نهل من مدرسة محمد عبده تلاميذ كثر، وكان رشيد رضا (المتوفى عام 1935) أكثرهم شهرةً ووفاءً له. فبعد هجرته إلى مصر قادماً من سورية، استشار رشيد

رضا شيخه، وبدأ بإصدار مجلة "المنار" التي تحمل نفس الأهداف العامة لمجلة "العروة الوثقى" في عام 1898، ونشر فيها مقالات تستنكر التقليد وتشجع الاجتهاد، بالإضافة إلى رسائل لمعارضين جدد وقدامى[1]. كما قدم إجابات مكتوبة (فتاوى) على نحو ألف سؤال ديني، ابتداءً من عام 1904 حتى وفاته. وهذه الفتاوى التي جمعت ونشرت في ستة مجلدات بعد وفاته[2]، تجيب على العديد من المسائل القديمة والجديدة. وهذه الفتاوى مستنبَطَة بالاجتهاد من الأدلة الشرعية مثل الكتب والسنة والاستحسان والمصالح والعرف. وله كتابٌ بعنوان "محاورات المصلح والمقلّد"، طبِع عام 1325 هـ، وترجم إلى اللغة التركية، وطبِع بنسخته التركية مرتين[3]. يعالج رشيد رضا في كتابه هذا، مشكلات المسلمين والعالم الإسلامي، إلى جانب مسألة الاجتهاد والتقليد، ويرفض التقليد ويشجع الاجتهاد على شكل محاورات متبادلة. وكذلك مصطفى المراغي الذي تتلمذ على يد محمد عبده وشغل منصب شيخ الأزهر، أسس في عام 1935 لجنة إفتاء تضم علماء الأزهر. وهذه اللجنة لم تتقيد بمذهب معين في فتاويها، وآثرت الاجتهادات ذات الأدلة القوية، وأعطت وزناً للأعراف العامة والخاصة والمنفعة العامة، في المسائل التي لا نص فيها[4].

في عام 1961صدر قانون أعاد تنظيم جامعة الأزهر، ونص على تأسيس مجمع البحوث في بنية مشيخة الأزهر. وكان لهذا المجمع لجان وفعاليات متعددة تهدف إلى إجراء دراسات حول الإسلام ونشره، وتشكل مؤتمراته العلمية التي يتم عقدها منذ عام 1964 نقطةً ذاتَ صلةٍ وثيقةٍ بموضوعنا. وفي أولى هذه الاجتماعات العلمية الدولية (مارس 1964) تم التركيز على التبليغات الخاصة بموضوع الاجتهاد والتقليد، وتم اتخاذ القرارات الآتية:

---

(1) خير الدين قرامان، أربع رسائل، منشورات İz، إسطنبول، 2000.
(2) الناشر د. صلاح الدين المنجد، بيروت 1970.
(3) طبعته الأولى كانت في إسطنبول عام 1914 بعنوان "تلفيق المذاهب"، وطبعته الثانية كانت بالأحرف اللاتينية الجديدة، في أنقرة عام 1974 بعنوان "الوحدة والمذاهب الفقهية في الإسلام". وقد قمنا بترجمة هذا الكتاب وقدمنا له بمدخل طويل، وطبعناه عام 1996 بعنوان "الوحدة الحقيقية في الإسلام".
(4) هيئة، تاريخ البحوث الإسلامية وتواتره، القاهرة، 1983، ص 146.

أ) المصادر الأساسية للأحكام الدينية هي القرآن والسنة، واستنباط الأحكام من هذه المصادر هو من حق كل مسلم استوفى شروط الاجتهاد، واجتهد في مسائل يجوز الاجتهاد فيها.

ب) ينبغي اختيار تلك الاجتهادات التي تلبي الحاجة من المذاهب الفقية، من أجل حماية مصالح المسلمين، وإيجاد أحكام شرعية للمسائل حديثة الظهور.

ج) إن كان الحكم المبحوث عنه غير موجود في مذاهب الفقه، يتم اللجوء أولاً إلى الاجتهاد في إطار أصول المذاهب، فإن كان هذا غير ممكناً، يتم اللجوء إلى الاجتهاد الجماعي بالمعنى المطلق. ويقوم مجمع البحوث بتنظيم طرق الاجتهاد الجماعي ليتم اللجوء إليه عند الضرورة[1].

تناول مجمع البحوث في اجتماعاته، العديد من القضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية والدينية والفقهية، ونوقشت التبليغات، واتخِّذ قرارات التوصيات. ونورد فيما يلي بعض الأمثلة عنها:

الاجتهاد في مؤتمره الأول، والتأمين بأشكاله المختلفة والربا والزكاة في مؤتمره الثاني، وقواعد تحديد الأيام والأعياد الدينية وتقييم الأضاحي التي تذبح في الحج في مؤتمره الثالث، وإعداد مسودة القوانين المتعددة لتعود بالفائدة على البلدان المسلمة في مؤتمره الرابع، وغيرها من المواضيع التي تمت دراستها وتمحيصها وإصدار أحكامٍ بشأنها، ضمن المقاييس والأصول المذكورة أعلاه.

محاولات الاجتهاد الجماعي التي أطلقتها مشيخة الأزهر صارت قدوة لشبيهاتها التي سنأتي على ذكرها في الأسفل.

2 - سورية:

يأتي جمال الدين القاسمي (المتوفى عام 1914) في مقدمة قادة الإصلاح الديني والاجتماعي بسورية، في مطلع هذ العصر. هذا العالم الجليل له أعمال عديدة، ومؤلفات يفوق عددها 100 كتابٍ ألفها طيلة حياته الممتدة على مدار 49 عاماً، وقد أثار سيره على سيرة المجددين مثل شاه ولي الله ومحمد عبده، وقيامه

---

(1) المرجع السابق، ص 371.

بفعاليات بموضوع الدعوة إلى الاجتهاد = قلقَ الحكّام، فاعتقلوه بذريعة تأسيسه مذهباً باسم "المذهب الجمالي"، وصادروا كتبه، ودققوها، ثم أعيدت إليه. نذكر فيما يلي عبارات من صنعه تسلط الضوء على آرائه حول الاجتهاد والتقليد:

"إن الحق ليس منحصراً في قول ولا مذهب. وقد أنعم الله على الأمه بكثرة مجتهديها. وإن مراد الإصلاح العلمي بالاجتهاد ليس القيام بمذهب خاص، والدعوة له على انفراده، وإنما المراد إنهاض همم رواد العلم، لتُعرف المسائل بأدلتها. إنا في الرأي مستقلون، ولسنا بمقلدين ولا متحيزين"[1].

لم تذهب جهود القاسمي وصديقه عبد الرزاق البيطار سدًى، فقد أصبح العلماء الذين تبنوا الطريق نفسه، مثل أحمد مصطفى الزرقا ومعروف الدواليبي وسعيد رمضان البوطي، ممثلين عن هذا الاتجاه في سورية، وانتشر تأثيرهم خارج بلادهم.

3 - تونس:

سار محمد طاهر بن عاشور المفتي وشيخ جامعة الزيتونة على خطى محمد عبده والأفغاني، وشجع اجتهاد العلماء (الأكاديميين وغيرهم)، مثلما فعل محمد عبده. فالاجتهاد عنده، "فرض كفاية على الأمة بمقدار حاجة أقطارها وأحوالها. وقد أثِمت الأمة بالتفريط فيه مع الاستطاعة ومُكنة الأسباب والآلات. (فالعلماء آثمون لأنهم لم ينقطعوا إلى خدمة الفقه للعمل به والاجتهاد الذي يحتاجونه في تطبيق دينهم في حياتهم، وتأثم العامة بعزوفها عن مطالبة من يملكون الأهلية بالاجتهاد، وإعراضهم عمن يشجع الاجتهاد، ويأثم الحكام في إضاعة الاهتمام بالاجتهاد، وحمل الكافة عليه). والتقصير في إيجاد الاجتهاد يظهر أثرهُ في الأحوال التي ظهرت متغيّرة عن الأحوال التي كانت في العصور التي كان فيها المجتهدون، والأحوال التي طرأت ولم يكن نظيرها معروفاً في تلك العصور، والأحوال التي ظهرت حاجة المسلمين فيها إلى العمل بعمل واحد لا يناسبه ما هم عليه من اختلاف المذاهب، فهم بحاجة في الأقل إلى علماء يُرجِّحون لهم العمل يقول بعض المذاهب المقتدى بها الآن بين المسلمين ليصدر المسلمون عن عمل واحد ... وإن

(1) جمال الدين القاسمي، قواعد التحديث في فنون مصطلح الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، نقلاً عن ظافر الجمالي في مقدمات الكتاب، ص (27-28).

أقلّ ما يجب على العلماء في هذا العصر أن يبتدئوا به من هذا الغرض العلمي هو أن يسعَوا إلى جمع مجمع علمي"[1].

4 - الجزائر:

عبد الحميد بن باديس (المتوفى عام 1940) من مواليد مدينة قسنطينة شرقي الجزائر، وأبرز قادة حركات الإصلاح الديني والاجتماعي في الجزائر. بعد تلقيه العلم من العلماء المحليين، درس في جامعة الزيتونة، وتتلمذ على يد الطاهر بن عاشور، وسافر إلى الحجاز عام 1912، وتلقى العلم والفكر من العلماء السلفيين في الحجاز. وبعد عودته إلى بلده، نشر آراءه ووطد مدرسته، عبر "جمعية العلماء المسلمين الجزائريين" التي أسسها سنة 1931، إلى جانب الكتب والدروس والمؤتمرات والمنشورات الدورية.

وسار ابن باديس على خطى الإصلاحيين من أمثال محمد عبده وابن عاشور، وعارض الطرق[2] بحكم الظروف التي كان يعيشها بلده، واعتبر العودة إلى الكتاب والسنة شرطاً للخلاص[3].

قام المثقفون والإداريون الجزائريون الذين ساروا خلف روادٍ كابن باديس ومالك بن نبي، بتخصيص ملتقى عام 1983 من سلسلة الاجتماعات والمؤتمرات (الملتقيات) العلمية الدولية التي كانوا يكررونها كل عام؛ لموضوع الاجتهاد. وفي كلمته الافتتاحية، قال وزير الشؤون الدينية الذي نظم الاجتماع "عندما أُهمِل اللجوء إلى الاجتهاد لاستنباط حلول في القضايا المستجدة في هذا العصر، خلا الوسط للمحرّفين غير الأكفاء والمقلدين الخاملين. إن العلماء مكلفون بإحياء حركة الاجتهاد". ونوقشت في هذا الاجتماع مئات ورقات العمل حول مواضيع تدور حول ماهية الاجتهاد وماضيه ووضعه الحالي ومستقبله ومسائل الاجتهاد وشكله وطرق تنشئة المجتهدين، وتم اتخاذ التوصيات الآتية:

---

(1) الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تونس، 1978. الاقتباس من طبعة قطر، ج 3، ص (394-395).
(2) الطرق الصوفية. م.
(3) د. محمد فتحي عثمان، دعوة الإصلاح، القسنطينة، 1983، ورقة عمل.

قرارات اللجنة الأولى برئاسة الأستاذ الدكتور عبد العزيز الخياط، عميد كلية الشريعة الإسلامية في الأردن[1]:

1. يجب تحذير المسلمين من الاجتهادات المضللة التي يأتي بها غير أهل العلم.
2. يجب على العلماء الاجتهاد لحل مسائل العصر.
3. يجب إعداد البرامج في المؤسسات التعليمية بحيث تهدف إلى تنشئة المجتهدين.
4. يجب على الجمهور استشارة العلماء الأكفاء في مسائلهم.
5. يجب أن يكون العلماء بمستويات تؤهلهم لفهم مشكلات العصر، وأن يختاروا الأنسب من بين المذاهب (الاجتهادات) المعتمدة، لحل مشكلات العصر.
6. لا يمكن القيام باجتهاد يخالف نصوص الكتاب والسنة والإجماع.

فيما يلي بعض قرارات اللجنة الثانية برئاسة معروف الدواليبي:

1. تؤكد اللجنة على الحكم الذي يرى بضرورة الاجتهاد في هذا العصر.
2. ينبغي إكساب محاولات الاجتهاد التي تجرى في الأكاديميات بصورة فردية أو جماعية في العالم الإسلامي؛ تكاملاً ونظاماً، وإصدار مجلات دورية تنشر أخباراً ومعلومات عن فعاليات هذه الأكاديميات.
3. يجب إصدار موسوعة فقهية إسلامية.
4. يجب إنشاء كليات تدرس الفقه الإسلامي المقارن.
5. يجب على لجان وأكاديميات الاجتهاد الوقوف أولاً عند المسائل الآتية:

- تقديم النظرية الاقتصادية في الإسلام.
- إجراء دراسات وأبحاث حول مبدأ العدالة الاجتماعية.
- دراسة تجربة البنوك الإسلامية ومؤسسات التأمين الإسلامية ونشرها في الدول الإسلامية.
- إجراء أبحاث حول الحلال والحرام في الأغذية والمشروبات.
- حل مسألة الأضاحي التي تذبح في الحج انطلاقاً من مبدأ مكافحة الفقر والحد من الإسراف.

---

(1) تمت ترجمة توصيات الملتقى من التركية. م.

- دراسة المسائل المستجدة في العمليات الجراحية وزراعة الأعضاء من حيث قيمة الإنسان وحقه في الحياة، واستنباط الأحكام الشرعية في هذا الصدد ...

واللجنة الثالثة برئاسة الدكتور فاضل الجمالي، أيدت اتخاذ إجراءات تربوية وتعليمية من أجل تنشئة المجتهدين، وأكدت على أن الاجتهادات التي ستتغير هي اجتهادات تستند إلى العرف والعادة والمصلحة العامة التي تتغير من عصر إلى عصر، وأشارت إلى ضرورة الاجتهاد الجماعي، وقالت إن الذي لم يبلغ مرتبة الاجتهاد يمكنه أن يكون تابعاً لمذهب، دون أن يظهر تعصباً لهذا المذهب أو ذاك[1].

5 - الهند وباكستان:

ختم أبو الكلام آزاد (المتوفى 1959) الذي تولى مناصب إدارية مهمة في موطن شاه ولي الله مقالة طويلة له بالدعوة إلى نبذ التقليد وإحياء الاجتهاد: "لا إصلاح إلا بدعوة، ولا دعوة إلا بحجة، ولا حجة مع بقاء التقليد، فإغلاق باب التقليد الأعمى، وفتح باب النظر والاستدلال هو مرد كل إصلاح"[2]. وإذا استثنينا الحداثيين الذين تعسفوا حدود أصول الفقه ومبادئ أهل السنة من أمثال السيد أحمد خان الذي توفي نهاية القرن التاسع عشر (1898)، وسيد أمير علي (المتوفى 1928) الذي عاش في بداية القرن العشرين، والدكتور فضل الرحمن؛ من حركة الاجتهاد الكلاسيكي، فإن أبا الكلام آزاد وشبلي النعماني (المتوفى عام 1914) وأمثالهما أعدوا الأرضية لإحياء الحركة التي سميت "بالجماعة الإسلامية"[3]. وأبو الأعلى المودودي وأبو الحسن الندوي المعروفان في بلادنا يمثلان هذه الحركة (حركة تتبع طريق ولي الله وعبده وابن باديس).

والتقرير الذي أعده "مجلس الفكر الإسلامي" بناء على طلب الرئيس الباكستاني ضياء الحق، وطبِعت طبعته الأولى عام 1982، هو مثال عن الاجتهاد الجماعي الذي يهدف إلى إزالة الربا من الاقتصاد الباكستاني. وشارك في المحادثات اثنا عشر

(1) قرارات المؤتمر المنشورة. (لم أتوصل إليها، وما ذكر أعلاه ترجمة من التركية). م.
(2) د. عبد المنعم أحمد النمر، الاجتهاد في القرن الأخير، الجزائر، 1983، ص 26.
(3) د. فضل الرحمن، مرجع سابق، ص 283.

عضواً من المجلس وخمس عشرة شخصية مختصة في الاقتصاد. ويمكن القول إن هذا التقرير كان تجربة ناجحةً أثبت أن الاقتصاد الخالي من الربا يمكن تطبيقه، وأنه نظام يتوافق مع القيم الإنسانية والأخلاقية النبيلة (تم ترجمته إلى اللغة العربية وتبويبه من قبل مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامي بجامعة الملك عبد العزيز في السعودية عام 1984).

6 - السعودية:

على الرغم من أن المذهب الحنبلي منتشر جداً في السعودية التي استجابت لدعوة "العودة إلى فهم الدين السلفي" التي يتبناها محمد بن عبد الوهاب، إمام حركة الإصلاح التي تتبع طريق ابن تيمية، فإن الملك عبد العزيز بن سعود أعطى تعليماته كالتالي: "في المسائل الخلافية يتم اختيار مذهب الدليل الأقوى وتُختزل الأحكام إلى حكم واحد"[1].

يقوم "مجمع الفقه الإسلامي" الذي يتبع لرابطة العالم الإسلامي ويبدي فعالياته في مكة المكرمة، بإجراء دراساته وبحوثه وفقاً لطريقة الاجتهاد الجماعي. وكان مدير المجمع الدكتور طلال عمر بافقيه قد قدم تصريحات في كلمة ألقاها خلال أعمال المجمع في دورته الثامنة، بين فيها علاقة فعاليات المجمع بالاجتهاد بهذه العبارات: "يعنى مجمع الفقه الإسلامي بالمسائل التي تظهر في حياة المسلمين الدينية والدنيوية والأسرية والاجتماعية والاقتصادية. وتبرز في بعض الأحيان مسائل لم يرد ذكرها في كتب الفقه، فتتولد الحاجة إلى الاجتهاد. والمجمع يضع آراءه بناء على الاجتهاد الجماعي الذي يستند إلى الكتاب والسنة، وهذا الذي يجري بيننا هو اجتهادٌ ويقدم حلولاً شافية لمشكلات المسلمين"[2].

وفي حفل افتتاح مجمع الفقه الإسلامي الذي تأسس بموجب قرار توصية القمة الإسلامية الثالثة التي انعقدت في الطائف عام 1981 [3]، دعا الملك فهد بن عبد العزيز علماء المسلمين إلى الاجتهاد، وتحدث قائلاً:

---

(1) مجلة الرابطة، تموز، نسخة 1983، ص 10. (ترجمة من التركية). م.
(2) أخبار العالم الإسلامي، نسخة 25 شباط 1985، ص 4. (ترجمة من التركية). م.
(3) 26 شعبان 1403/1983.

"إننا نلحظ أن تفرق المسلمين قد أدى إلى تورع العلماء عن مواجهة ما جدّ من مشكلات الحياة برأي يجتمع عليه علماء المسلمين. واليوم ترون كثرة الأحداث وكثرة السؤال، وقد تراكمت المشكلات، ورغم وفرة العلماء والفقهاء المجتهدين في كل زمان ومكان، إلا أن الخطب جلل والمسؤولية أمام الله أكبر من اجتهاد إنسان فرد فيما يجدّ من الحوادث، حتى يدعم هذا الاجتهاد قبول العلماء بعد استقصاء البحث والنظر في الفقه القديم والجديد"[1].

وبدأ المجمع المذكور فعالياته بهذا الحفل الافتتاحي. وتضمن برنامج فعالياته المعد من أجل ذلك العام قائمةً بالأعمال التي سيتم نشرها من جديدٍ، وجدولاً بمسائل تتطلب أبحاثاً وفتاوى، بمسائل تم إعداها من خلال الأخذ بآراء الأعضاء. وقد تم تناول جزء من هذه المسائل في مجمع البحوث بجامع الأزهر، والجزء الآخر عبارة عن مسائل جديدة.

7 – تركيا:

انتشرت في تركيا مجموعة "الصراط المستقيم"، ثم مجموعة "سبيل الرشاد"، وكان من بين كتّابها شخصياتٌ مثل إسماعيل حقي مناستَرلي، وإسماعيل حقي إزميرلي، وحليم ثابت، وأحمد نعيم، ومحمد عاكف أرسوي، وتبنّت خطاً موازياً لمدرسة الأفغاني ومحمد عبده، من حيث فهمها للإسلام وبرنامجها الإصلاحي. وقد تناول أصحاب الأسماء الثلاثة الأولى في مقالاتهم الاجتهاد، وقالوا إن باب الاجتهاد مفتوح وأن الاجتهاد ضرورة دينية وحياتية[2]. وقام شاعرنا محمد عاكف بك رئيس تحرير المجلة بعد عام 1908، بترجمة بعض مقالات وأعمال عبده وفريد وجدي، ونشرها في المجموعة.

وقال محمد حمدي ألمه لي أفندي، في مقالته المنشورة في مجموعة "بيان الحق" بإمكانية الاجتهاد الفردي والجماعي وبوجوب القيام به[3].

والكتاب الذي ورد ذكره أعلاه باعتباره كتاباً لرشيد رضا، تمت ترجمته إلى لغتنا

(1) مجلة الرابطة، ص 99.
(2) الصراط المستقيم، المجلد الثاني والرابع. سبيل الرشاد، المجلد الثاني عشر.
(3) العدد، 18، ص 4039.

من قبل أحمد حمدي أكسكي بعنوان "تلفيق المذاهب وجمع الإسلام في نقطة واحدة Mezâhibin Telfîkı ve İslâm'ın bir Noktaya Cem'i/ "، وتم نشره أولاً في مجلة "سبيل الرشاد" على شكل أجزاء، ثم طبِع على شكل كتاب[1].

لقد ترجمت هذا الكتاب من جديدٍ، انطلاقاً من قناعتي بضرورة ترجمته مرة أخرى، ووضعت في مقدمته سيرة ذاتية طويلة للأفغاني وعبده ورشيد رضا، وقد تم نشره تحت عنوان "الوحدة في الإسلام الحقيقي / Gerçek İslam'da Birlik".

إن القسم الأكبر من الأطروحات التي أجريت في كلية الإلهيات التي تأسست بأنقرة عام 1949، ومعاهد الإسلام العليا التي افتتحت منذ عام 1959 (تحولت لاحقاً إلى كليات الإلهيات وازدات عدداً)، ومعهد الدراسات الإسلامية التابع لكلية الآداب بجامعة إسطنبول؛ هي عبارةٌ عن أعمالٍ علميةٍ استعملت طريقة الاجتهاد، واستندت إلى البحث والدليل. وفي الندوات العلمية الإسلامية التي تم تنظيمها في السنوات الأخيرة، من قبل وقف الأنصار ووقف أبحاث العلوم الإسلامية في إسطنبول، طرِحت ونوقشت مواضيع وأطروحات من محصول الاجتهاد في قضايا مثل الحجاب، وفرق الآجل، وسعر السوق والتضخم، والعلاقة مع أصحاب العمل.

5) النتيجة والتقييم

ينقسم رواد حركات الإصلاح في العالم الإسلامي في القرنين الماضيين إلى مجموعتين. رواد المجموعة الأولى اتبعوا سبيل الفلاسفة الإسلاميين القدماء بشأن العلاقة بين العقل والنقل، وأعطوا الأولوية للعقل، وفسروا النقل بالانحراف عن القواعد الكلاسيكية. وهؤلاء الأشخاص الذين يدعون بالحداثيين أو الإصلاحيين يفصلون بين ظاهر القرآن وباطنه، وبين مقصده وأمثلته وتطبيقاته، ويطرحون آراء مخالفة للنصوص بالتركيز على العقل ومبدأ المصلحة، باعتبار أنها توافق المقصد، حسب اعتقادهم. ونحن لا نرى أتباع هذا التيار ومثالهم النموذجي هو السيد أحمد خان الهندي؛ ضمن الاجتهاد والإصلاح الإسلامي. أما الرواد الذين يُذكرون باعتبارهم

(1) إسطنبول، 1914/1332، ط 2، أنقرة 1974.

محافظين وإحيائيين، والذين نفضل أن نسميهم بالمجددين، يفسرون الكتاب والسنة في إطار الأصول (المنهجية) التي تطورت منذ أيام الصحابة واكتملت في العصور التي عاش فيها أئمة المذاهب الأربعة، ويقدمون حلولاً لمسائل العصر، مستعينين بالأدلة الشرعية الأخرى. في عصرنا، لم يعد الاجتهاد والتجديد بهذا المعنى موضوع نقاشٍ، وأصبحا يطبّقان في المحاولات الفردية والجماعية التي قدمنا أمثلة عنها أعلاه. وقد كثرت اليوم الأفراد والمؤسسات التي تتبع طريقة الاجتهاد في فهم وتطبيق الإسلام، وبلغت أعداداً لا تسعها الصفحات والكتب. نسأل المولى الرحمن الرحيم أن يفتح عملنا العلمي وجهادنا المعنوي هذا سبل العدل والرفاه والسعادة الأبدية للمسلمين والإنسانية جمعاء.

رابعاً: التجديد (التقليد والتحديث)

1) المدخل: (تعريفات)

الفقه يعني معرفة الأحكام المستبطة من المصادر الإسلامية (الأدلة الشرعية) بالاجتهاد والتخريج. والاجتهاد الذي تم بيانه عبر التعاريف الفنية التي جاء بها القدماء والجدد والتي تم نقلها في المبحث السابق، يمكن فهمه وتعريفه على أنه "استنباط الأحكام الفقهية من خلال قراءة الأدلة وفهمها وتفسيرها وتحديد نطاقها وقياسها". والتخريج يعني ملء فراغات الفقه من خلال إجراء العملية نفسها على الفقه (فقه الفروع) الذي يتم إنتاجه من قبل المجتهدين. فمنذ عهد النبي والصحابة، تم الفصل بين الوحي والفهم، وانحصر الفقه على التعبير عن الفهم وعن كامل المعرفة الدينية التي يملكها الإنسان بالفهم، لكن نطاق الفقه أخذ يضيق تدريجياً، وبلغ أبعاداً تمت الإشارة إليها أعلاه.

ذهب مجموعة من المفكرين التقليديين من أمثال رينيه غينون وفريتجوف شوان وسيد حسين نصر إلى أن التقليد "مقدس آت من السماء"، وأنه "يشير إلى الثبات وعدم التغير والديمومة، وإلى معرفة النظام الميتافيزيقي". أما التقليد في هذا المقال، فالمقصود منه المواقف والأعراف والعادات والمؤسسات المنحدرة من الماضي والمعشعشة في ذهن المجتمع وممارساته، سواء كانت تستند إلى الوحي أم لا، وسواء كانت شرعية أم لا.

التقليد على نوعين صحيح ومنحرف، فالتقليد الصحيح بمعناه الواسع هو السنة، والتقليد المنحرف هو البدعة. والسنة الحية (فهم الأمة للدين وممارستها له)، سواء كانت سنة صحيحة أو كانت سنة منحرفة أمر ممكن وواقع، فكما أن أفهام الأمة وممارساتها الشائعة كانت تحتوي على السنة بمعنى التقليد الصحيح، كذلك كانت تضم البدعة بمعنى التقليد المنحرف، وإن كانت ضئيلة في العصور الأولى. هذا التمييز يمكن رؤيته أيضاً في الأحاديث الشريفة التي أمر فيها النبي ﷺ باتباع سنته وسنة الذين اتبعوه، واجتناب البدع المنحرفة (باب الاعتصام في كتب الحديث). وذهب المجتهدون إلى أنه حتى في القرن الهجري الأول، لا يمكن قبول اعتبار

أفهام وممارسات الأمة التي كانت تعيش في مدن ومناطق معينة، باعتبارها استمراراً للسنة، وأنه لا يمكن قبول السنة الحية بهذا المعنى، دون أن تخضع لمعايير أخرى، ولا يمكن في هذا السياق تقييم (عمل أهل المدينة) بمنزلة الأحاديث العملية دون النظر فيها وعرضها على الاجتهاد[1].

إذا عرّفنا السنة على أنها "انعكاس الوحي على الحياة في أفعال النبي ﷺ والصحابة، واحتلاله مكاناً في الحياة الفردية والاجتماعية فعلاً وتطبيقاً"، فإن الأفهام والأفعال التي لا تتطابق مع هذا "الفهم والفعل"، وتخالفه، هي بدعة وتقليد منحرف عن السنة، وإن قيل لبعضها إنها سنة تطبيقية حية. وحركة التجديد حركة تعارض البدعة بهذا المعنى، وتهدف إلى تطهير المجتمع باتخاذ السنة أساساً، وإعادة هيكلة المجتمع بما يتوافق مع السنة. والتجديد هو تغيير التقليد "بشكل سطحي أو جذري أو بشكل منظم". فكل تغيير هو تجديد، ولكن ليس كل تجديد عودة إلى السنة، ولا تقدُّماً على طريق السنة. فالتجديد الذي يحصل بشكل لا يتوافق مع التقدم في إطار السنة أو العودة إلى السنة هو بدعة، وخير مثالٍ عصريٍّ عن البدعة بهذا المعنى هو التغريب والعصرنة الذي يتخذ الغرب قدوة.

2) التقليد والتجديد في مصادر الفقه

1 - التقليد والتجديد في القرآن الكريم:

يشير القرآن الكريم إلى نوعين من التقليد: أحدهما هو تقليد النبي ﷺ (الإسلام) الذي يأمر الله تعالى بالاقتداء به وإتمامه والاستمرار فيه[2]، والآخر هو تقليد الآباء الذي يأمر الله تعالى بتركه وتغييره[3]. انطلاقاً من هذا، يمكن القول إن الكتاب العزيز ينص على الانتقال من التقليد المتجه نحو الفساد أو الفاسد منذ البداية، إلى التقليد الصحيح. وبعبارة أخرى، ينص على التحول من الشرك إلى التوحيد. وبعد أن تم حفر التوحيد للمرة الأخيرة في ذاكرة الإنسان، لن يبقى للمؤمنين إلا أن يقوموا بالحفاظ

(1) انظر: ابن تيمية، صحة أصول مذهب أهل المدينة، ص 20، 23-30.
(2) الأنعام، 90.
(3) البقرة، 170. المائدة، 104.

على تقليد التوحيد والعمل به. والجانب المتعلق بتقليد التوحيد، أي طريق الأنبياء، من العبادات والفقه تم تقديمه في الإسلام على شكل أحكام إطارية ومبادئ وأهداف، ما لم تكن هناك حاجة إلى عكس ذلك. ومن الأمثلة عن الأحكام الإطارية نذكر العدل والإحسان والسلام والمعروف والمنكر والتحري عن رضا الله في العقود، وعدم جواز الإضرار بصورة مباشرة أو بمقابلة المثل بالمثل، وتحريم الإسراف، وأمر الله باليسر لا بالعسر، والشورى، والبيعة، والإمارة، والخلافة، وفردية الإثم والعقاب ... وتتقسم الأحكام والمعلومات الجزئية / الفرعية التي يتم وضعها تبعاً للحاجة إلى قسمين:

- هذا القسم الذي يشكل معظم الأحكام الجزئية هي الأحكام التي لا تتغير إلا عند الضرورة، وتستمر في كل زمان ومكان وضمن جميع الأوضاع والظروف. فالزنا مفهومه وحرمته، والربا مفهومه وحرمته، وصحة الإجراءات القانونية للعقود التي يغيب فيها الربا والباطل، والزكاة، والصلاة، والصوم، والنكاح، والطلاق، ... أمثلة عن الأحكام التي تندرج ضمن هذا الإطار.

- وفي هذا القسم الذي يشكل أقلية الأحكام من هذا النوع توجد الأعراف والأحكام الفرعية المبنية على المصالح. وتتغير هذه الأحكام بتغير المصالح تبعاً للأعراف والمقاييس الإسلامية. وكأمثلة عن هذا القسم من الأحكام نذكر تكتيكات وأساليب ووسائل الحرب، وترتيب الأولويات في مصارف الزكاة، والأحكام المتعلقة بدخول البيوت والخروج منها، ووسائل الذهاب إلى الحج، ورهن الأموال المنقولة مكان رهن الأموال غير المنقولة، ...

2 - التقليد والتجديد في السنة:

تتضمن السنة أحكاماً فقهية واردةً في القرآن، وتفصيلات لم ترد فيه، كما تنص على أحكام لم يرد بيانها في القرآن الكريم، وتملأ بعض الحقول المتروكة دون بيان. ورسالة سيدنا محمد ﷺ ونبوّته، ووصفه في القرآن الكريم بالقدوة، وأمره للمسلمين باتباعه وطاعته، وبيانه بأن الله تعالى كلفه ببيان دينه، هي أدلة لحجية السنة ووظائفها المذكورة أعلاه. ولأنه ﷺ كان يعلم أن سنته ستصبح تقليداً، وأن هذا التقليد سيكتسب ديمومة، قدم التدابير الآتية للحد من انسداد طريق التغيير في طريق التقدم:

أ) طلب من المسلمين أن يكفوا عن سؤال ما لم يبينه من الأحكام، وجعل الحقل المتروك للاجتهاد واسعاً.

ب) قدم بعض الإشارات للتمييز بين تصرفاته الملزِمة وغير الملزمة.

ج) سمح بالاجتهاد، وعوّد الصحابة على الاجتهاد، وقام بالشورى بين الحين والآخر، وبين أنَّ المجتهد إن اجتهد وأخطأ فله أجر أيضاً.

هذا النوع من الاجتهاد الذي يميز بين تصرفات النبي ﷺ الملزمة وتصرفاته غير الملزمة، بدأ زمن الصحابة، وتطور طيلة فترة الاجتهاد، ولعب هذا الموقف دوراً مهماً في تحديد التقليد الإسلامي غير القابل للتغيير والتقليد المفتوح للتغيير والتطوير، وفي تحقيق التوازن بينهما وعدم تضاربهما.

3 - التقليد والتحديث في الإجماع:

يعد الإجماع أحد أهم ركائز التقليد[1] الصحيح الثابت. وهناك اتفاق على أن دليل الإجماع بشكل عام قطعي وملزم. ولكن هناك فروق وآراء مختلفة في تعريف الإجماع ودليله وإمكانية وقوعه من عدمه والمعتبر منه من غير المعتبر وإمكان تغيره. فالمغالون يقولون بإمكانية حصول الإجماع في كل عصر، وأن الإجماع السكوتي (عدم ظهور اجتهاد مخالف) مثل الإجماع اللفظي دليلاً ملزماً وثابتاً لا يتغير. بينما الذين يتناولون المسألة من الناحية العلمية والعقلية يحصرون إمكانية حصول الإجماع بعهد الصحابة، وهو محصور بمواضيع الإيمان والعبادات والحلال والحرام التي تدعى بالضرورات الدينية وببعض المواضيع الأصولية، ومزاعم الإجماع الحاصل خارج هذه المواضيع أو في العصور الأخرى باطلة، ولا يجوز ولا يمكن اعتبار سكوت المخالف (الإجماع السكوتي) إجماعاً، ومن قال به فهو كاذب، لأنه لا يمكن اجتماع المجتهدين المختلفين في اجتهاداتهم في مكان واحد متيسر، ويمكن أن يحصل الاختلاف ولا يصل إلى الشخص الذي يزعم الإجماع[2].

يجب أن يكون استناد الحكم الديني في النهاية إلى الوحي. والحكم الذي لا

---

(1) ليس مقابل الاجتهاد، بل بمعنى طريقة الفقهاء ومنهجهم في الاستدلال. م.

(2) الشافعي، الأم (جماع العلم)، القاهرة 1961، ج 7، ص (278-282). ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين، القاهرة 1955، ج 1، ص 30.

يستند إلى الوحي بشكل مباشر أو غير مباشر لا يعد حكماً ولو كان حكماً بحق المسلمين عامة. عندما يُنظر إلى الإجماع في إطار هذه القاعدة، فإن أساسه (وسنده) هو النص أو المصلحة. وقد بُحث موضوع النص من حيث تغييره قبل قليل. وسيتم بحث قابلية تغيُّر الفقه المستند إلى القياس والمصلحة لاحقاً. وفي النتيجة، يمكن القول إن الفقه لا يمنع حدوث التغيير في الإجماع بمعناه الواسع المستند على العرف والمصلحة والاجتهاد. ويمكن تقديم أمثلة فقهية على ذلك من الفترات النموذجية.

ففي زمن خلافة عثمان وعلي رضي الله عنهما قُبِلَت توبة المسلم الذي سرق وقطع الطريق، ثم تاب وأصلح من قبل أن يُقْدَر عليه، ولم يطبق عليه الحد، ووقع فيه إجماع (سكوتي)، وعليه جرى التطبيق. لكن عروة بن الزبير اعترض وقال بإيقاع الحد حفاظاً على أمن النظام العام والروح والمال (دفع المفسدة). وقال: "لا يقبل منه توبة، وتقام عليه الحدود، وإلا كان فساداً كبيراً".

وهذا سعيد بن المسيب وجماعة الفقهاء السبعة في المدينة، من التابعين، يفتون بجواز التسعير محافظة على مصالح الناس وأموالهم مع ورود النهي عنه واتفاق الصحابة (الإجماع) على منع تحديد أسعار المواد المعروضة في السوق (التسعير).

ومن الأمثلة أيضاً: اعتراض قاسم بن محمد على حكم معاقبة السكران الذي يسرق، وربطه بالفعل ذاته إن كان يفعله في حالة الصحو أم لا، ومسألة تخصيص عمر بن عبد العزيز حصة من الزكاة لغير المسلمين من أجل تأليف قلوبهم مخالفاً للمعمول به في زمن جده عمر بن الخطاب، ومسألة قبول الشهادة من ذوي القربى في عهد الصحابة والتابعين ثم الامتناع عن قبولها فيما بعد، ومسألة منع إعطاء الزكاة لبني هاشم، فقد أجازه الإمام مالك وأبو حنيفة بمقتضى الحاجة، وإجازة أبي يوسف رعي البهائم في منطقة الحرم بمقتضى الحاجة رغم الإجماع على منعه[1].

(1) الشلبي، تعليل الأحكام، القاهرة 1947، ص 325 وما بعده.

4 - التقليد والتحديث في القياس:

القياس هو المصدر التشريعي الذي اعتمده جمهور فقهاء السنة في استنباط الأحكام. وهو رد حكم ما لم يرد فيه نص (مقيس) إلى حكم ورد فيه نص (مقيس عليه)، أو قياس حكم فرعي (مقيس) على حكم أصلي (مقيس عليه) لعلة مشتركة بينهما (علة القياس، وجه الشبه أو المشابهة). ولما كان ورود العلة (وجه الشبه) في الحكم الأصلي بالنص أو الإجماع نادراً، بادر المجتهدون أولاً إلى الاجتهاد لبيان العلة (اجتهاد المناط)، ثم يطبقون اجتهاد القياس اعتماداً على هذه العلة. ولا مفر من الاختلاف وقابلية التغيير والتحديث عندما يعتمد تحديد العلة (وجه الشبه) باعتباره أساس القياس على الاجتهاد. ولهذا السبب كانت هناك مجموعة واسعة من الخلافات بين المجتهدين القدماء من حيث أساس القياس والأحكام التي استنبطت بالقياس.

5 - التقليد والتحديث في الاستحسان:

يعرف الاستحسان بأنه الدليل الفرعي الأكثر شيوعاً في المذهب الحنفي. والسبب في الجدل الدائر حول هذا المصطلح هو الاختلاف في تعريفه. وقد اعتبره الإمام الشافعي حكماً بالهوى من دون دليل، ورآه باطلاً، وقال: من استحسن فقد شرع[1]. ولم يرِد تعريف الاستحسان من أئمة المذهب الحنفي. ونتيجة البحث في التعاريف التي توصل إليها العلماء الأحناف المتأخرين اعتماداً على الاجتهادات التي أجراها العلماء الأوائل، نذكر تعريف الاستحسان "بأنه عدول المجتهد عن مقتضى قياس جلي إلى مقتضى قياس خفي، أو عن حكم كلي إلى حكم استثنائي، لدليل انقدح في عقله رجح هذا العدول". والأدلة والأوضاع التي يدفع إلى العدول عن القياس الجلي هي: النص والإجماع والضرورة والعرف والمصلحة واختلاف الصحابة والحيطة والقياس الخفي.

- من الاستحسان الذي يعتمد على دليل النص: بيع السَّلم (أن يقومَ المُشتري بتسليم الثّمنِ للبائع في مجلس العَقد قبلَ استلامه السّلعة المُراد شراؤها، على أنْ يقومَ

(1) الغزالي، المنخول، دمشق 1980، ص 374.

البائع بتسليم السّلعة المُتّفق عليها في وقتٍ وأجلٍ مَعلوم، وذلك رغم قاعدة النهي عن بيع السلعة دون حيازتها. وكذلك عقد الإيجار (المضاف إلى زمن مستقبل) على الرغم من عدم حصول المنفعة بعدُ (وهو الاستفادة من السلعة المؤجرة).

– من الاستحسان بدليل الإجماع: عقد الاستصناع والاتفاق على إنجاز شيء ما يجري العقد على شيء غير موجود بعد. وفي عقد الدخول إلى الحمام دون تحديد مدة البقاء فيه، ولا كمية الماء المراد استعماله، فيهما جهالة في عناصر العقد، فهذه عقود مشروعة لوجود الإجماع.

– ومن الاستحسان ضرورةً: الاكتفاء بنضح مقدارٍ معينٍ من الماء في تطهير الآبار التي وقعت فيها النجاسة على الرغم من بقاء قدرٍ من الماء النجس والتراب النجس في البئر، والقبول بالشهادة المستندة على السماع من الشهود غير القادرين على الحضور إلى المحكمة، وكذلك الشهادة بالسماع في حوادث الولادة والوفاة والنكاح على الرغم من عدم شهود الحدث.

– ترك المعاني والمفاهيم التي تدل عليها اللغة أو المنطق، والتزام المعاني المسندة إلى لغة الدين واللغة المستعملة وعرف الناس أمثلة على الاستحسان القائم على دلالة العرف.

– والعدول – في مثال من يقول لزوجته: "إن حضت فأنت طالق"، وتقول زوجته: "حضت"– عن القبول دون بحث أو تحقيق إلى رفض هذا القبول قبل التأكد، مثال على الاستحسان بالعدول عن القياس الجلي إلى القياس الخفي.

– وفقاً لقاعدة حفظ المال، يُمنع "السفيه" (الشخص المحجور على مدخراته المالية) من أداء العمرة مرة واحدة باعتبار أنها عبادة نافلة وليست فرضاً أو واجباً. لكن هناك بعض العلماء يرخصون له ذلك احتياطاً لقولهم بوجوب أداء العمرة مرة واحدة، وهذا مثال الاستحسان على سبيل الاحتياط.

– ومن أمثلة الاستحسان القائمة على المصلحة: توريث الرجل من ميراث زوجته التي غيرت دينها في مرضها الذي انتهى بوفاتها درءاً لاحتمال أنها فعلت ذلك لمنع زوجها من الميراث، وتضمين الصانع الذي أتلف سلعة الزبون، وجواز بيع الأوصياءِ أموالَ المسنين المجهولة أماكنها عند الضرورة، وجواز أخذ الخدم

القائمين على التجارة مكافآتهم من السلع التجارية التي لا يملكونها لضرورة الحاجة لذلك.

وهكذا، فإن قابلية التغيير والتحديث في الأحكام الفقهية المستنبطة بالاستحسان ثابت بلا جدال؛ نظراً لكونها مفتوحة على أسباب قابلة للتغيير مثل الضرورة والعرف والعادة والمصلحة التي توجب تجاوز القاعدة العامة.

6 - التقليد والتحديث في المصلحة:

المصلحة التي هي بمعنى "جلب المنفعة وتحقيق الاحتياج"، وهي السبب الأساس (الحكمة التشريعية) لأحكام المعاملات التي يستثنى منها العبادات والأحكام المقيدة (بعدد أو مقدار أو حد معلوم). فالله تعالى خلق العباد ليحققوا غاية محددة بإرادتهم الحرة، وأنزل عليهم أحكاماً تشريعية تراعي حاجاتهم ومصالحهم ليعيشوا حياتهم الدنيوية دون معاناة أو إعاقة. ومعرفة ما إذا كان الشيء أو العلاقة أو الفعل المفيد الذي سيُبنى عليه الحكم مفيداً ومشروعاً في جنب الله تعالى أيضاً أم لا. وموضوع البحث هنا معرفة العبدِ ما ينفعه حقاً في حياته الممتدة إلى الحياة الخالدة. وقد اتفق علماء أهل السنة أن العقل وحده لا يكفي في تحديد النافع الذي يبنى عليه الحكم. ولو أن النصوص (الوحي) بيَّنت جميع الأشياء المفيدة لم يكن للعقل دورٌ سوى فهمها. لكن النصوص لم تبين جميع مفردات المصالح، فأنيطت بالعقل مهمة الكشف وبيان المبهم من خلال النظر في المُبيَّن[1]. وفي الأصول الكلاسيكية، تعد "المناسبة" في منهج القياس، إحدى طرق اكتشاف المصلحة التي لم يحددها النص والإجماع، والعلة التي تتضمنها هذه المصلحة. فالمناسبة وصف وعلة (سبب الحكم) في الحكم الأصلي يؤدي إلى تحقيق المصلحة، وهناك ارتباط بين هذا الوصف والمصلحة المعتبرة شرعاً. يعتمد القياس بشكل ما على العلة والعلة بدورها تعتمد على المصلحة. والمصلحة المعتبرة شرعاً هي التي تدخل في إطار المصلحة المعتبرة بعينها أو جنسها أو نوعها، وليس لها دليل من النص، تكتسب مشروعيتها بطريق "المناسبة"، وتكون دليلاً للحكم.

(1) الشاطبي، الموافقات، ج 2، 44، 48.

وقد تكون هناك مصلحةٌ ليس له دليل من نص أو إجماع أو مناسبة على أن الدين يرفضها أو يقبلها. وتسمى هذه المصالح "مصلحة مرسلة". وتشير مصادر أصول الفقه والمصادر التاريخية أن الإمام مالك صاحب فكرة بناء الأحكام على هذا النوع من المصالح، كما تشير الدراسات إلى أن هذا المبدأ تم قبوله والتعامل به عند الأئمة الآخرين دون تسميته بالمصلحة المرسلة[1].

وهناك مفهوم آخر مهم أيضاً ينسب إلى عبارة "المردودة شرعاً":

حسب من يفسر هذه العبارة بالمعنى الضيق، لا يمكن نسخ الحكم الذي يوجد حوله نص أو إجماع بالحكم القائم على أساس المصلحة. لأن النص يشير إلى أن هذه المصلحة غير معتبرة ومردودة. وحسب من يفسر العبارة في إطار أوسع: فإن العمل بالمصلحة يعني نسخ العمل بالنص والعمل بحكمٍ يُرى فيه مخالفةً للنص لا يعني بالضرورة تبني المصلحة المردودة شرعاً. ففي مثل هذه الحالات، يجب معرفة ما إذا كانت المصلحة التي يستند إليها الحكم مقبولةً من حيث النصوص الأخرى والمقاصد العامة للدين (عموم الكتاب والسنة، والمبادئ المبينة في أكثر من آية وحديث). فإذا لوحظت مخالفة مصلحة ما لآية أو حديث وكانت منسجمة مع آية أو آيات وأحاديث أخرى فهذه المصلحة معتبرة شرعاً، وهنا ينبغي فهم الإرادة الإلهية على الشكل التالي: "هذه مصلحةٌ في هذه الشروط، وليست مصلحةً في الشروط الأخرى"[2].

والسبب في تردد بعض المجتهدين حول اعتبار المصلحة التي لم يرد دليل على ردها أو قبولها (المصلحة المرسلة)، وكذلك حول اعتبار القبول بالمصلحة التي يلاحظ أنها مخالفة للنص أساساً، لبناء حكم عليه؛ هو تجنب خطر الابتعاد عن جوهر الدين، وتحويله إلى عمل بشري صرف، والخشية من اتباع عقل الإنسانِ هواه، وأن يجعل الضررَ منفعةً ويضفي الشرعية على مخالفة الشرع. وهذا الخطر وارد، إلى جانب خطر مخالفةِ مقاصدِ الدين بالتطرف والذهاب بعيداً من

(1) الشلبي، المرجع السابق، (366–380).
(2) الشلبي، المرجع السابق، 316، 321–322، 370.

خلال ربطه بمبدأ آخر هو سد الذرائع[1] الذي يعني "منع بعض المباحات والأمور المشتبه بها والتخلي عنها خشية الوقوع في الحرام". ولهذا السبب يكفي إجراء التدبير اللازم لبناء الحكم على المصلحة وذلك من خلال منح الفرصة لاجتهاد الشورى وإخضاعه لسيطرة العلماء الذين يعملون بعلمهم ويفكرون بالعقلية الإسلامية الصحيحة. وسيكون هذا الاجراء الاحترازي جالباً للمصلحة، ودافعاً للمفسدة.

وقد حاز مبدأ المصالح (الاستصلاح) على أهمية كبيرة في تجديد الفقه وتلبية حاجات الأمة على اختلاف العصور والظروف، وأوضحنا ذلك من خلال أمثلة الاجتهاد التي تعود إلى المذاهب المختلفة الواردة في السطور اللاحقة[2]:

- **من الحنفية:**

يجوز للجيش الإسلامي الذي حصل على غنائم الحرب، أن يدمر الغنائم التي لا يستطع حملها، ويتلفها لكيلا تقع في أيدي العدو مرة أخرى؛ وهذا مخالفٌ لعموم نصوص النهي الواردة في إتلاف المال.

يجوز إخراج الزكاة لبني هاشم الذين لا يحصلون على رواتبهم من الخزينة؛ وهذا مخالف للنص الوارد في منعهم من الزكاة.

يجوز للحجاج أن يرعوا أنعامهم في منطقة الحرم عند الضرورة،

ويجوز تلقي القادمين بالسلع إلى السوق وشرائها منهم في الطريق إن لم يكن لذلك تأثير سلبي على المسلمين.

يجوز تحديد أسعار السلع المعروضة في السوق (التسعير) وتثبيتها عند الضرورة. وقد وردت نصوص تنهى عن التسعير، وتبدو مخالفة للتسعير.

يجوز تخصيص أجور لقاء الخدمات مثل الإمامة ورفع الأذان وإلقاء المواعظ إذا حصل تقصير في الواجبات.

وبناءً على الحاجة والعرف يجوز تبادل الدراهم عدّاً حتى لو اختلفت أوزانها.

ويعد وقف المدين الذي تجاوز دينه حالته المادية وقفاً باطلاً.

---

(1) الشلبي، المرجع السابق، 381.

(2) من أجل الأمثلة، انظر: الشلبي، المرجع السابق، 361–380.

- من المالكية:

إذا طُلقت المرأة وهي حائض ثم انقطع عنها حيضها، ولم تبلغ سن الإياس بعد، تنتظر تسعة أشهر مدة الحمل الغالبة، ثم ثلاثة أشهر بعد ذلك، وبذلك تنتهي عدتها، وهذه المرأة داخلة في عموم قوله تعالى: ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾.

يمكن تعذيب المتهم بالسرقة لانتزاع اعترافه (والحديث ينص على أن البينة على المدعي، واليمين على من أنكر).

قبول شهادة الأطفال بعضهم على بعض في الجراح، مع أن العدالة شرط في الشهادة، ومن شروط العدالة البلوغ، وذلك من باب قياس المصلحة.

وجوزوا تحليف المسلم على المصحف وعلى سورة براءة وفي ضريح ولي وبالطلاق وما شابه إذا كان لا ينكفُّ إلا بذلك، وعللوا بأن المقصود من التحليف والتغليظ صرف الحالف عن الإقدام على الباطل، وهو عمل بالمصلحة في مقابلة الحديث العام "من كان حالفاً فليحلف بالله أو ليصمت".

- من الشافعية:

يجوز إتلاف محصول العدو وأعشابه وأشجاره وبهائمه إذا اقتضت ظروف الحرب ذلك الأمر. ويجوز للحجاج أن يرعوا بهائمهم في منطقة الحرم. ويجوز طلاء الأبواب وتغليفها بالفضة عند الضرورة. (هناك أحاديث واردة حول تحريم هذه المسائل الثلاثة المذكورة).

يجوز استعمال الغنيمة وأكلها في ساحة الحرب (دار الحرب) بسبب الحاجة (على الرغم من حرمة أكل الغنيمة قبل تقسيمها). يجوز للمسلمين أن يأكلوا ويستفيدوا من الحرام في بلد عم به بلوى الحرام حتى بلغ حداً لا يمكن معه تحري الحلال، للمحافظة على حياتهم وقوتهم، ولا يقف تحليل ذلك على الضرورة.

- من الحنابلة:

القول بتضمين الأجير المشترك ما أتلف من سلعة زبونه وإن لم يتعدَّ.

على الرغم من أن النص لا يميز بين الأولاد، يجوز للمرء أن يتبرع بمقادير مختلفة من ماله لأبنائه لسبب مشروع.

يجوز استئجار الثور والحصان بهدف المزاوجة والضِّراب.

تقييد حرمة الاحتكار بالتضييق على أهل بلد وغير ذلك، وتخصيص عموم تحريم الاحتكار في كل مالٍ وفي حال. (لم تميز الأحاديث في ذلك).

يمكن ذكر المزيد من الأمثلة في هذا الباب، وفي المحصلة: يستعمل المجتهدون الاستصلاح (المصالح ومبدأ المنفعة والضرر) على نطاق واسع في استنباط الأحكام الفقهية. قد تكون الأحكام القائمة على المصالح تقليدية في الفقه، لكن مع بقاء باب الاجتهاد مفتوحاً، يمكن للمجتهدين أن يغيروا ويحدثوا في هذه الأحكام حسب معادلة المنفعة والضرر لتلبية الحاجات المستجدة والمتغيرة في زمانهم وجغرافيتهم.

3) التقليد والتحديث في تاريخ الفقه (في الممارسة)

في القسم الأول تم بحث التقليد والتحول التقليدي وإمكانية تغيير التقليد وتحديثه من الناحية النظرية استناداً إلى أدلة أصول الفقه الكلاسيكية، وتم بيان إمكانية حدوث ذلك. يجب التمييز بين ثلاث فترات من حيث تطبيق هذه الإمكانية في الواقع وهي: فترة الاجتهاد وفترة التقليد وفترة الصحوة.

يعتبر القرن الرابع الهجري عصر جمود الاجتهاد المطلق الفعلي رغم عدم وجود أية فتوى أو إجماع حول ذلك، وندرته في الواقع تدريجياً مع الزمن[1]. وقد امتدت هذه الحالة بالمعنى العام حتى القرن التاسع عشر. إلى جانب ذلك، كان الفقهاء الذي اجتهدوا أو تركوا باب الاجتهاد مفتوحاً من أمثال الغزالي (سنة الوفاة 1111/505) وأبي شامة (1267/665) وابن تيمية (1327/728) وابن القيم (1350/751) والشاطبي (1388/790) وابن الهمام (1457/861) والسيوطي (1505/911) وشاه ولي الله (1762/1176) والشوكاني (1834/1250) ومحمد بن علي السنوسي (1859/1276) وشهاب الدين المرجاني (1889/1306)؛ بشائر لعصر العودة إلى الاجتهاد والصحوة. وقد توجه العالم الإسلامي الذي واجه تحدياً كبيراً في القرن التاسع عشر إلى البحث عن ديناميكيات للدفاع عن نفسه والمحاسبة الذاتية،

(1) خير الدين قرامان، الاجتهاد في الفقه الإسلامي، أنقرة 1971، ص 167، 183.

وكان من بينها إحياء الحركة الاجتهادية. فانتشرت هذه الحركة التي كان من روادها الأفغاني وعبده من الهند حتى المغرب، فظهر محمد الطاهر بن عاشور في تونس، وعبد الحميد بن باديس (وفاة 1940) في الجزائر، وفي مصر تلاميذ عبده ولا سيما محمد رشيد رضا (وفاة 1935)، وجمال الدين القاسمي (وفاة 1914) في سورية، وكانت مجموعة الصراط المستقيم ومجموعة سبيل الرشاد من النماذج المشهورة لهذه الحركة في تركيا.

كان ظهور الفقهاء المجتهدين في عصر الاجتهاد الأول متتابعاً. وكانوا يتوصلون إلى العلم والحكم من خلال دراسة مصادر الفقه وأدلة الأحكام الشرعية بالعقلية الإسلامية والعقلية المتأسلمة. وكان هذا الموقف والأسلوب من أهم عوامل التحديث مع الحفاظ على التقليد. حيث كان يتم الحفاظ بعناية على ما كان من عالمية الأحكام وما يجب الحفاظ عليه، وما كان مرتبطاً بالمصالح المفتوحة على التغيير، يتم تغييره حسب الضوابط والقواعد الثابتة وفي ضوئها.

وقد ظهرت المذاهب الفقهية في عصر التقليد، واستقرت عقلية التقليد (تبني اجتهاد مجتهد موثوق بشخصه وبعلمه دون البحث في أدلته)، وألبس الدين من حيث الممارسة لباس المذهب المحدد لدى أتباعه، وظهر التعصب للمذهب، ولم يقتصر الأمر على الأحكام القائمة على النص أو الإجماع، بل تم إدراج الأحكام المذهبية القائمة على الاجتهاد ضمن الأحكام التي لا يمكن تغييرها أو مخالفتها. وقد جسدت هذه الحالة تحول الفقه كلياً إلى التقليد وإلباسه لبوس الامتناع عن التغيير. في هذه الفترة لم يُدرَّس أصول الفقه لاستخدامه في استنباط الحكم، بل لتعلم أصول المجتهدين والاستفادة منها من قبل الأكفاء في الترجيح. حيث أن الترجيح هو السعي لاستنباط الأحكام الجديدة في مجال المستجدات من خلال تطبيق أصول الفقه وفق الأحكام التي بينها المجتهدون وليس بالدليل الشرعي (الكتاب والسنة...). وبعد ذلك، أصبح الترجيح صعب المنال، وحلت أصول الإفتاء محل أصول الفقه. وأصبحت أصول الفتوى تبحث في شروط صلاحية إصدار الفتوى في مذهب معين من خلال شرح ونقل اجتهادات هذا المذهب الموثوقة ومصادره ومعايير فصل هذه الاجتهادات عن غيرها.

تحرك رواد الصحوة والمجددون في القرن التاسع عشر لاتخاذ ما يلزم ضد خطر سيطرة الثقافة الغربية وحضارتها على العالم الإسلامي والتضييق على مجال نفوذ الدين واستبدال القوانين الغربية بأحكام الشريعة، ودعوا إلى تجاوز فقه الاجتهاد التقليدي الممتنع عن التغيير عبر الاجتهادات الجديدة والترجيح بين الاجتهادات، وقدموا أمثلةً وتصميماتٍ ونماذجَ لتلبية الاحتياجات الجديدة. وقد عمل هؤلاء – مقابل الفقهاء الذين بقوا في هامش الحياة المتغيرة والمعاصرة – على تخريج طلاب الفقه المشاركين في حياة المجتمع والمدركين للشروط والمتطلبات الجديدة والباحثين عن حلول لها، وقدموا الكتب التي تعلم الابتكار والتطوير والإنتاج من جديد بدلاً من الكتب التي تعلم كيفية استهلاك الجاهز ونقله. ولم يمض وقت طويل حتى أثمرت الجهود اليوم، فتخلت جميع مؤسسات التعليم والبحث الفقهي في أعلى مستوياتها في العالم الإسلامي تقريباً عن أسلوب التقليد وعقليته. وهناك من البيانات المعلنة والمقالات والأطروحات التي تعمل على تقييم الاجتهادات القديمة ونقدها وتنقيتها وترجيحها وتحديثها ومقارنة الاجتهادات الجديدة ببعضها، نماذج كثيرة من الإنتاج العلمي في هذا المجال.

4) النتيجة والخاتمة

عند النظر بالعقلية المسلمة ينقسم التقليد إلى قسمين؛ حق وباطل. فالتقليد الحق يتشكل من ممارسة القرآن والسنة في الحياة الاجتماعية ويكتسب الاستمرارية مع التغييرات التي لا تمس الجوهر. وما خالف ذلك هو التقاليد الباطلة الفاسدة التي يجب تبديلها بالحق. استمر الفقه من حيث التحديث والتجديد المشروع ملازماً للكتاب والسنة في عصر الاجتهاد (لمدة ثلاثة قرون) وحقق الغاية المبينة التي جاء الكتاب من أجلها. وفي عصور التقليد الطويلة، دخلت المعتقدات والأفكار والمؤسسات والممارسات المخالفة لبيانات الإسلام وروحه كتقاليد في حياة الأمة من ناحية، واستقر الجزء المنفتح للتغيير والتحديث من الفقه (الاجتهاد الفقهي) بين التقاليد الثابتة من ناحية أخرى. وفي القرنين الأخيرين، بدأ السعي لإحياء نهج الاجتهاد التي تضمن حيوية الإسلام من أجل مراجعة التقليد والفصل بين الحق

والباطل وبين ما يجب تغييره وما يجب التمسك به، وقد توصلت هذه الحركة إلى نائج محسوسة وملموسة هامة ومنسجمة مع الأهداف الإسلامية.

إلى جانب ذلك، كانت هناك أفكار ومواقف ومحاولات في الحدود المتطرفة لحركة الإصلاح والتحديث غايتها إفساد التوازن وتعريض جوهر الإسلام لخطر الفساد. وقد تمثل الأمر المشترك بين هذه المحاولات في التخلي عن أصول الاجتهاد الكلاسيكية وإلغاء دور السنة إلى حد كبير، وفي القراءة المعاصرة والفهم المعاصر للقرآن الكريم والتوصل إلى أحكام جزئية من كل آية على حدة على أقل تقدير ونسبتها إلى التاريخ وأرشفتها. والعالمية وفقاً لأصحاب هذا النهج المعروفين باسم الحداثيين، لا تكمن في بيانات الوحي الجزئية وحلوله وأحكامه التفصيلية، بل تكمن في أهداف وأخلاق الإسلام الاجتماعية. والجواب على سؤال: "ما هي الأهداف والأخلاق الاجتماعية؟" ما يزال بعيداً عما يبعث الطمأنينة، ويبدو أنها "الأهداف الاجتماعية الغربية وأخلاقها وعقلية الغرب وطراز حياته". وهذا النهج في الواقع نموذج معاصر للبدعة، وليس هو الإسلام المعاصر بل المعاصرة التي تتجاوز الإسلام. والنتيجة التي يمكن الحصول عليها عند العودة إلى أصول الاجتهاد الكلاسيكية هي اكتشاف الأدلة والقيم العالمية بالمعايير الصحيحة والتطور في ضوئها، وهذا التطور سيقدم نماذج من الحياة السعيدة للبشرية حين يتعثر عقل الإنسان ويعجز. وستتضمن هذه النماذج الغايات الاجتماعية والاخلاقية التي تهدف إليها الحضارة والمصطلحات الغربية، بل ستصل البشرية إلى آفاق لا يتوقعونها. ودليل هذا الادعاء هو النجاحات التي حصلت من خلال هذا المفهوم وهذا الأسلوب في العصر الذهبي للإسلام.

خامساً: إنسان الإسلام والإنسان المسلم

"من الذي يفهم القرآن الكريم؟ وكيف يفهمه؟"، "من الذي يقدم لإنسان العصر الإسلام كما يجب أن يكون؟، ومن الذي يمكن أن يكون رائداً في طريق التحول إلى الإسلام؟"، أسئلة نقدم لها الجواب بإيجاز:

"يستطيع أن يقوم بهذه المهمة إنسان الإسلام وعقل المسلم وحده". ولا بد بالتالي بيان عقل المسلم وإنسان الإسلام.

1) عقل الإسلام وعقل المسلم

أرى أن العقل من حيث علاقته بالدين ينقسم إلى ثلاثة أنواع: عقل الإسلام، عقل المسلم، عقل المؤمن بالباطل.

(فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ)[1].

عقل الإسلام هو العقل المشترك بين سائر الأديان الحقة، ومبادئ التفكير وما يلزم للمعلومات الصحيحة. وهذا العقل إلهي، وهبة من الله الذي خلق العقل (الإنسان) وأوحى الدين. وهذا العقل الفطري ليس بينه وبين الدين تعارض.

وعقل المسلم هو عقل الإنسان الذي يؤمن بالدين الحق. والإنسان لا يمكنه أن ينال العقل المجرد المشترك بين الأديان الحقة بكليته وحده، بل يناله الأنبياء عن طريق الوحي، وبذلك يتحد عندهم عقل الإسلام وعقل المسلم، ويتطابقان، ويمثل أحدهما الآخر. والناس من غير الأنبياء يختلط عندهم عقل الإسلام بالعقول الأخرى (عقول المؤمنين بالباطل)، ولذلك تظهر الأخطاء والاختلافات والفروق في العلوم والأفهام.

وتمييز الصحيح (الذي يعود للعقل المجرد ويوافقه) يتوقف على اشتراك ثلاثة طرق (استعمالها معاً بآن واحد):

---

(1) الروم، 30.

1 – تلاوة القرآن وتدبره بالقرآن في الهزيع الأخير من الليل على وجه الخصوص.

2 – التزام العبادات وفي مقدمتها الصلاة.

3 – الوقوف على سيرة نبي الإسلام ﷺ (أخبار حياته، ونمط عيشه)، ومحاولة الوصول إلى عقل الإسلام الذي يتجلى في البشر.

عقل المؤمن بالباطل: هو عقل الذي يؤمن بدين باطل، أو لا يؤمن بأي دين. وقد أدرجنا الذين لا يؤمنون بأي دين في المؤمنين بالباطل، لأن الجاحد ينكر أن "الله وما أنزله من دينٍ حق"، وليس في هذا أثارة من علم. وستكون هناك نقاط يشترك فيها عقل الذي يؤمن بالباطل وعقل الذي يؤمن بالله، لأن فطرة العقل فيها قابلية التماهي والتطابق مع عقل الإسلام. لكن تأثير البيئة والقوى والدوافع البشرية الأخرى تسيطر على عقل الذين لا يؤمنون بالدين الحق، فيخضع لتأثيرها. والعلاج الوحيد لإصلاح العقل هو أن يعود عقلاً مسلماً. ولا يمكن امتلاك عقل مسلم والتفكير كما يفكر المسلم ويؤمن به دون إسلام، وبعبارة أخرى "امتلاك العقل المسلم يعني أن تكون مسلماً".

وقد نظر المفكرون المسلمون القوة والكفاءة المعنوية عند الإنسان باعتبارها تنوعاً وثراءً يختلف بعضه عن بعض بفروق دقيقة مهمة، وتناولوها تحت أسماء "العقل والنفس والروح والقلب". والتعريف الذي نطمئن إليه أن النفس هي الوجود المعنوي للإنسان، وروحه البشرية، وهي مخلوقة معه – باعتبارها روحاً منفصلة خاصة به – وتتطور معه، وتستمر بعد موته. والقلب والنفس بمعنى واحد، والنفس وفق القرآن أمارة بالسوء، وأنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور. والعبد مخلوق في هذا العالم للابتلاء والامتحان، أي أنه موجود من أجل تحقيق غاية كماله الإنساني باستخدامه الجيد لقدراته المسخرة له بكامل حريته وإرادته. فالدنيا تقتضي الحياة، ومن أجل ذلك منح الإنسان الحواس والدوافع والرغبات، ... وبينما تسحب هذه الأمور النفس إلى الأسفل، تشده "الروح الإلهية العامة" للأعلى، ويساعده في هذا الرقي الأنبياء بقدوتهم والوحي الذي أنزل إليهم. و"الروح العامة" التي ورد ذكرها، والتي تشده للأعلى؛ هي روح عامةٌ، وإلهيةٌ، وأمر الله (مجهول كنهه وماهيته)، ينفخ فيه عندما يُجمَعُ خلقه في قوامٍ معين، وتشد

النفس إلى الله، وهي مفطورة على هذا الأمر، وتنتهي مسؤوليتها بموت الإنسان، وتنقطع علاقتها معه.

وهكذا عقل المسلم، هو العقل الكلي للعقل والنفس والروح والقلب، الذي يحمله على الإيمان أولاً، ثم اتباع طريق الرسول في مسيرته في التفكير واتخاذ القرار والعيش حسب إيمانه، وبذل الجهد في التأسي به. وهذا كله يشكل معاً عقل المسلم. وهيمنة السلام والمحبة والرحمة والعدالة على العالم، وتحوله إلى دار عبور، مرهون بهيمنة العقل المسلم الذي يتابع رحلته ويتطور نحو عقل الإسلام على الإنسانية.

2) إنسان الإسلام يفكر ويقدم الحلول بعقل المسلم

هناك ادعاء تداوله الناس من أصحاب النيات الحسنة والعقول المشوشة، وهو كالآتي:

هذه المجموعة ترى أن الإسلام لم يتم فهمه على الإطلاق، ومن أجل فهمه يجب استعمال منهج (أصول) آخر غير العقل والمنهج الذي استعمله القدماء، أي النبي محمد ﷺ والصحابة، وعلماء المسلمين وحكماؤهم. وأن السنة، بل كذلك السنة الحية[1]، ليست عنصراً مساعداً لفهم الإسلام. فيرى بعضهم محاولة الفهم بالاستعانة باللغة والعقل. ويذهب بعضهم إلى وجوب استعمال منهج الغرب في فهم الكتب المقدسة، أو استعمال منهج التاريخيين[2].

وترى مجموعة أخرى أن الإسلام والقرآن تم فهمهما تبعاً لظروف واحتياجات العصر في الماضي، وتم تقديمهما للناس بلغة مناسبة لظروف ذلك العصر، وكانا كافيين وسطياً لأن يعيش الناس مسلمين بمستوى معين. ونحتاج اليوم، للغة جديدة وفهم جديد لشد الناس المسلمين الذي يعيشون في عصر العولمة، لا سيما الشباب

---

(1) الأفهام والممارسات المعمول بها من قبل المسلمين باعتبارها اتباعًا للسنة. م.

(2) المذهب التاريخي، ويحلو للحداثيين اشتقاق اسم التاريخانية، المولدة على غير قياس، كتوليدهم الإسلاموية. والمقصود هو تفسير النصوص بتحليل تاريخي، وقصر النصوص من عالميتها (الزمانية والمكانية) على مرحلة تاريخية (زمانية ومكانية). م.

منهم، إلى الإسلام، في طريقهم لأن يصبحوا ربوبيين لاأدريين[1].

دعوني أخبركم سلفاً أنني لا أتفق مع هذين الرأيين.

المشكلة ليست في فهم الإسلام، بل في تطبيق الإسلام في حياة الفرد والمجتمع. المشكلة في الإيمان والعمل. وحل هذه المشكلة يتمثل في أن يكون الشخص الذي يريد أن يفهم الإسلام هو إنسان الإسلام، ثم يتوجه إلى فهم الإسلام بعقل المسلم، وأن تتم التربية على الإيمان والعمل والأخلاق في إطار المعلومات الصحيحة.

لقد اختزل الغرب علاقته بالدين إلى أدنى المستويات، بسبب هيمنة العلمانية، فقاد ذلك إنسان الغرب إلى أن يضع عقبة كبيرة لا يمكن تجاوزها، بين الدين والله والحياة الدنيا. وأعتقد بوجود بعلاقة تفاعلية متبادلة بين الربوبية والعلمانية في هذا السياق[2].

لقد أجبنا عن السؤال الذي يقول ماذا يعني إنسان الإسلام وماذا يعني عقل المسلم، وسوف نتابع الإجابة أدناه، وأدعوكم إلى الاستماع جيداً لإنذار قدمه عالم على إحاطة تامة بالعلمانية. إنه العالم الماليزي الذي استحق أن يلقَّب بغزالي عصرنا، السيد محمد نقيب العطاس، يقول: إنه يتعين علينا أن نهرب من العلمانية مثلما نهرب من الجذام، كما هو آت في عباراته الآتية:

"إن فك طلسم الطبيعة بالشكل الذي يريده هؤلاء، جرَّد الطبيعة من معناها الكوني، وقضى على العلاقة الرمزية بينها وبين الرب، وأخذ الإنسان يتصرف مع الطبيعة بوحشيةٍ بدافع مشاعر الحقد، وفقد احترامه لها، بعدما كان يخافها ويهابها ذات يوم، وأصاب الخللُ الانسجامَ بين الإنسان والطبيعة. إنَّ تحوُّلَ الإنسان إلى الدنيوية والعلمانية، وميله إلى المادة والإنسانية، سيكون سبباً في تجريد قيمه من القداسة، وتأليه نفسه، وإقباله على أن يلعب دور الخالق، رغم عدم

---

(1) أي النظر إلى الدين ببشريته التاريخية، واعتبار الجوانب التشريعية كلها تجارب بشرية غير ملزمة. والأصل في الربوبية تعريب لـ Deism، يمكن اختصاره بأن الله خلق الخلق، ثم تركه لنظامه الذي يجري عليه، والأديان بالتالي تجارب بشرية في مراحلها الزمنية وظروفها الخاصة. م.

(2) المذهب الربوبي يؤسس نظرياً لفصل الدين عن الحياة، والعلمانية من حيث التطبيق فصل الدين عن أنظمة الحياة، وحصره في الحياة الشخصية. م.

امتلاكه أي حكمة حقيقية أو سلطان حقيقي، وهذا سيقوده إلى أن يتصرف مع الطبيعة – طبيعة الإنسان التي تحتوي الروح ومع عالم الطبيعة – بظلمٍ وإجحاف. العلمانية لا تكتفي بالقول إن الدنيا برمتها غير إسلامية، بل تعارض الإسلام أيضاً. ولذلك يرفض الإسلام جميع أنواع العلمانية، سواء كانت ظاهرية أو باطنية، ويرفض الغاية النهائية التي تريد تحقيقها، وبالتالي يجب على المسلمين أن يدحروا العلمانية من أنفسهم وأينما وجدوها، لأن العلمانية سمٌّ يقتل الإيمان الحقيقي"[1].

3) صورة إنسان الإسلام

في هذا الموضوع، سأستعين بترجمة قمت بها ذات يوم عن الأستاذ الدكتور أحمد النجار.

أين هو مكان إنسان الإسلام بين العديد من التعاريف التي جاء بها المفكرون والفلاسفة والعلماء؟ هل هو كائن حي يفكر ويتكلم؟ هل هو ملك منزل من السماء؟ هل هو حيوان متطور بمرور الوقت؟ هل هو مخلوق وظيفته التكاثر؟

لا أعتقد أن أياً من هذه التعاريف ينطبق تماماً على إنسان الإسلام. فمن أجل شرح هذا الكائن العظيم والعميق، لا يكفي وصفه بأنه "يفكر ويتكلم"، ولا يكفي القول بأنه "ملك منزل من السماء أو حيوان تطور وارتقى إلى مستوى الإنسان أومخلوق لا وظيفة له إلا التكاثر"، لأن هناك حيوانات كثيرة تتفوق على الإنسان في التكاثر. إننا نفضل أن نعرف الإنسان بأنه "كائن مكلف"، وهذا يعني أن الله تعالى كلفه بواجبات، وأنه كائن جهزه الله تعالى تجهيزاً مناسباً يساعده على أداء هذه الواجبات.

سننطلق من هذا التعريف، لتصوير هذا الكائن تصويراً وجيزاً وسريعاً، ولإعطاء صورة تقريبية عنه. ينبغي علينا أن نعرف سماته، وبنيته النفسية، وعناصره المدنية، ومشاعره المعقدة، وبنيته الذهنية بمداخلها ومخارجها، والأشياء التي تدور في ذهنه، وينبغي أن نحدد كل ذلك بشكل قريب من الواقع والحقيقة، لنضمن أننا نسير في طريق نعرف به على وجه اليقين أنه يناسب ماهيته وحقيقته وبنيته. ومن أجل ذلك:

(1) الإسلام، العلمانية ...، إسطنبول، 1995، ص (68–69).

دعونا نتوقف عن إضافة جانب لا تقبله بنيته. دعونا نقدم للعالم مثالاً نموذجياً له، كالذي يحلم به الفلاسفة في أبراجهم العاجية عندما يفقدونه بين البشر في عالمنا المعاصر، ونتحدث عنه، حتى يتخلص هذا الإنسان من الأمراض الصنعية المعدّة بأيدي أعدائه، ويحظى بالصحة المنشودة، ويجد نفسه.

عندما ندقق النموذج بعناية، يمكننا أن نقدم إليه أنواع العلاج التي تكتشف قواه الخفية التي بقيت معطلة لعصور، وتبعثه من جديد، ونحقق ما عجزت عنه الحلول المقتبسة من الغرب، ومن أجل هذا فلنعمل.

وفي الواقع، عندما نقدم له وصفة تثير فيه مشاعر البطولة، وتؤجج فيه مشاعر الشوق والحماس، سيشعر أنه أخذ يسلك طريقاً يلتمس فيه أن يملأ الفراغ الموجود في روحه وعقله، وستكتمل شخصيته التي طالما مزقها أعداؤه، وتقاذفوه يمنة ويسرة، شرقاً وغرباً.

يمكنني القول على وجه اليقين إن الدنيا ستتخلى عن الصراع معه، إن بذل كل واحد فينا ما يستطيع بذله من مجهود لمنحه تلك القوة التي بها تصبح شخصيته سليمة، وبها يغير حياته، وبها يقف على رجليه قوياً لا يتزعزع، لأن الدنيا تجادل وتناضل من أجل أن تمتلكه إنساناً وأرضاً وثروةً ومنفعة (وترجو ذلك).

لقد جعل الإسلامُ الإنسانَ غايةً وليس واسطة، وهو مقصد الآية وليس آية المقصد. مخلوقٌ لوظيفةٍ مُنِحَت له، ووضِعَتْ إدارتها بيده، ومن أجل غاية كلِّف بتحقيقها، وأمانةٍ كلِّف بحملها. وتفصيل الإنسان إلى ذكر وأنثى من نافلة القول: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ۞ أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّن مَّنِيٍّ يُمْنَى ۞ ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّىٰ ۞ فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ﴾[1].

إنه الخليفة في الأرض، يمثل الحكم الإلهي في الأرض: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[2].

هيأه الله وجهزه بالعلم: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾[3].

---

(1) القيامة، (36-39).
(2) البقرة، 30.
(3) البقرة، 31.

ثم حمَّلَه الله الأمانة: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ ...﴾(1).

وأرسل إليه الرسل، وعلمه بما يلزمه في الحال وما يلزمه في المستقبل عن طريق التبليغ: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ۚ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً﴾(2).

وجعل الحساب والجزاء والعقاب مرهوناً بالتبليغ: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً﴾(3).

وإنسان الإسلام يعيش دوماً بمشاعر أن يكون إنسان الله، وحياته تدور أبداً على رضا الله سبحانه وتعالى، ويقف حيث أمر. وإنسان الإسلام يعيش في العالم الذي استخلفه الله فيه وفق أحكامه التي أمره بها، والعلم يرفعه، والجهل ينحط به: ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾(4). ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾(5). ﴿ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾(6).

وحريته مقيدة، فلا هو كالإنسان الغربي حرٌّ مفلت من كل القيود، ولا هو كالإنسان الشرقي "مسنَّنٌ في الدولاب"، بل هو حرٌّ ومقيدٌ.

فلا هو فردي أناني كإنسان الغرب، ولا هو كإنسان الشرق ذائب الشخصية، فله جانبه الفردي ومسؤوليته: ﴿وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ﴾(7) من جانب، وارتباطه المجتمعي وإيثاره: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾(8) من جانب آخر.

وليس قومياً مقولباً بقوالبَ ضيّقةٍ كإنسان الغرب، ولا عبداً للدنيا كإنسان الشرق يدور معها حيث دارت، فقوميته لإخوانه المؤمنين ينتصر للحق وأهله: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ

(1) الأحزاب، 72.
(2) الإسراء، 36.
(3) الإسراء، 15.
(4) المجادلة، 11.
(5) الزمر، 9.
(6) فاطر، 28.
(7) الإسراء، 13.
(8) آل عمران، 110.

وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾[1]. وهو إنساني، بمعنى مسؤوليته عن الإنسانية وهدايتهم إلى الصراط المستقيم: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾[2].

وهو الإنسان البعيد عن انحطاط الروح عند الإنسان الغربي الذي يمنح نفسه للبنوك ستة أيام في الأسبوع ويخصص يوماً لله تعالى، والبعيد عن الإنسان الشرقي الغارق في الطين والمنغمس في المادية. ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾[3].

إنه رجل الحرب عند إعلانها، ورائد السلام الحقيقي عندما يتلقى إشارته: ﴿قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ﴾[4]، ﴿وَإِن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ۚ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾[5].

الدنيا عنده دار عبور وممر إلى الآخرة، وهي عنده دار استعداد ومزرعة للآخرة.

وهو يختلف عن أهل الشرق والغرب بكل هذه الصفات. يعتبر العالم فرصة استثنائية وملجأ أخيراً للإعداد. والثروة ليست غاية في قلبه، بل وسيلة في يده. لا يلهث وراء الثروة بأي ثمن من حرص وشغف وحيلة أو خداع. فالدنيا مسخرة وخادمة له، وليس مسخراً وخادماً للدنيا. يريد خير المال، والثروة الحلال فرصة له، وهذا ما يريده.

وهذا هو إنساننا. إحدى عينيه في الدنيا، والأخرى تنظر إلى السماء. إحدى يديه ممتدة إلى المعالي، وإلى الله، والأخرى ممتدة تصافح الناس. لا يسقط على الأرض ولا يتدحرج في السماء. يعيش في واقعيةٍ كاملةٍ في إطارٍ إلهيّ قيّمٍ وثمينٍ، يرى بها كل الحقائق ويضبط بها عمله وتصرفاته بدقة، دون الاصطدام بعوامل التنمية وسبل التقدم وقوانين الوجود. إنه إنسان الإيمان والقوة والعلم. وهذا هو الشكل

(1) التوبة، 71.
(2) البقرة، 143.
(3) القصص، 77.
(4) التوبة، 14.
(5) الأنفال، 61.

(الرسمي) للعالم الداخلي والخارجي لإنسان الإسلام. رسمناه بخطوط متسرعة جداً. لقد صنعنا جدولاً وفهرساً من عناوين الموضوعات الغنية المباركة الطويلة الواسعة.

لم نقم حتى الآن بوصف الإنسان المسلم الحالي، بل ما يجب أن يكون عليه إنسان الإسلام. لا نقول إن "هذا الإنسان بأوصافه المذكورة أعلاه هو الإنسان الذي يعيش بيننا هذه الأيام"، ولا نعتقد أن بيننا من سيقول هذا.

هناك شيء آخر لا ينبغي نسيانه هنا، وهو أن هذه لوحة هذا الإنسان المرسوم هنا يمكن أن تنشأ من جذور واسعة وعميقة، ألا وهي الدين. وبالتالي يمكن لإنسان الإسلام أن يكتسب التكوين الذي أكسبه هذا الوجود (الفطرة) بأن يكون ابناً لدين أبدي.

وهذا الإنسان على الرغم من أن وضعه الحالي بعيد جداً عن شكله الأصلي (فطرته)، يجب ألا ينسى أنه مرتبط بجذر قوي سليم يمتد إلى مصدرٍ عميق. وعودته إلى فطرته وشكله الأصلي ليس من بين الأشياء المستحيلة. يجب أن يكون واجبنا الأول وجهدنا الأكبر هو إعلان النفير لتهيئة البيئة، وتوفير الوسائل لإعادته إلى شكله الأصلي المتين. ولكي يسفر هذا النفير عن نتائج ويصل إلى غايته، هناك مسألتان هامتان لهما الأولوية:

1. عندما يكون شكل إنسان الإسلام ووضعه الحالي بعيداً عما يجب أن يكون عليه؛ علينا أن نعرف كيف نمسك بيده حتى يبلغ شكله ووضعه المنتظر، وأنه في أيدٍ أمينةٍ تحت مسؤولية من يملكون أهلية ذلك.

2. وبوصفنا أمة، ما هو الطريق الذي ينقذه من انحطاط التخلف؟ وهل يمكننا أن ننقذه من هذا الوضع باستيراد وتقديم المناهج والأنظمة التي تم تجربتها في دول أخرى وحققت نجاحاً باهراً؟ أم يجب أن نعمل على إيجاد مناهج وأنظمة جديدة تناسب تاريخه وشخصيته وتركيبه المدني؟

يطالب كثير من المفكرين بيننا، تحت ضغط العبودية الفكرية التي تحيط بهم، بأخذ المناهج والأنظمة التي نجحت في بلدان أخرى، ويجرون وراء ذلك، ويعتقدون أن هذا هو الحل الوحيد، والطريقة الوحيدة التي لا بد من السير والانخراط فيها.

هذا الزعم الذي ينادي به هؤلاء لم ينبت من الأرض نباتاً طبيعياً، بل له

جذور تاريخية مريرة وغير مقبولة. فهؤلاء فتحوا أعينهم في عصر غابت فيه قيمهم الحضارية أمام بريق الحضارة الغربية الصاعدة، وخضعوا لهيمنة الفكر الغربي وقيادته. واعتقدوا عن جهل أو علم بأن المشكلة الأساسية تكمن في تخلفهم الاقتصادي عن ركب الدول الغربية المتقدمة. ولهذا السبب قالوا: "إن العلاج والحل الوحيد أن نأخذ الإنسان الأوربي قدوة ومثالاً، ونسير في طريقهم ونتبع خطواتهم".

وينبغي سؤالهم هنا عن "الأخلاق وماهي الأخلاق في أوربا" باعتبارها الأرضية التي تستند إليها المناهج والأنظمة التي يراد تطبيقها على العالم الإسلامي لاكتساب النجاح".

وهذا السؤال يحمل أهمية كبيرة، لأن الشرط الأساسي للنجاح في الحرب، بغض النظر عن شكل التخلف، هو حشد الأمة كلها في هذه الحرب. والشرط الأساسي الثاني هو قابلية الأمة واستعدادها لتقبل أي نظام أو طريقة مقترحة. لقد اتفقنا جميعاً على أن الدول لا تستجيب لأية دعوة لا تنسجم مع مصادر الانفعال والفكر والتاريخ والتكوين المدني لأفرادها، ولا تستجيب لمثل هذه الدعوات.

يجيب أ. د. النجار على هذا السؤال بهذا الجواب:

إن أردنا الجواب على هذا السؤال باختصار يجب أن نبحث عن المعطيات التي تهيمن على الفكر الأوربي. لأن هذه الفكرة هي ثمرة الأرضية الأوربية والتركيب الذي يشكل الإنسان الأوربي وثمرة البيئة الأوربية. فقد بقي الفكر الأوربي منذ اكتسابه القيم التي أدخلته عالم الأفكار أسير المعطيات التي قدمها داروين وماركس وفرويد. فما الذي تعكسه أفكار هؤلاء، وما الذي تمثله؟

هؤلاء لم يتناولوا الإنسان باعتباره خليفة، بل حيواناً، وقد بذل داروين مجهوداً كبيراً ليجد للإنسان نسباً وأصلاً من بين الحيوانات، ولامارك ظل يكدح ليبين إنسانية الإنسان على أساس الاصطفاء وتشكلها تبعاً لشروط المحيط الذي يعيش فيه، ولم يقبل فرويد بشكلٍ من الأشكال أن الإنسان يملك قيماً آتية من السماء، وعمل لأن يجد لأخلاق الإنسان وتصرفاته النموذجية أرضيةً تهيمن عليه الغرائز، أو تتوافق فيها هذه الغرائز مع القوة التي سماها بشهوات الذات (الأنا) وشهوات الذات العليا. وماركس لم يجد أمامه شيئاً غير الصراع الدياليكتي، الذي حاول أن يقيس به كل شيء.

والحاصل هو أن إنسان أوربا يختلف عن إنسان الإسلام بفلسفته وتركيبه ونظامه الفكري: فالأول (إنسان أوربا) ماديٌ حتى في عباداته، على خلاف الثاني (إنسان الإسلام)، الأول يرى الدنيا والكائنات في صراع دائم، والثاني لا يراهما كذلك. الأول يتبنى حرية غير منظمة وغير مسؤولة على عكس الثاني، الأول يعيش حياته وحيداً منطوياً على نفسه، حتى لو كان ذلك سبباً في هلاك الآخرين، أما الثاني فليس كذلك. الأول يستمد قيمه وقدوته من نفسه أو من شهوات (الأنا) العليا التي جاء بها فرويد، في حين لا يتوافق الثاني مع هذا.

سنرى الفروقات بين إنسان أوربا وإنسان الإسلام بشكل أوضح، عندما ننتقل من فروقاتهما التي أوجزناها إلى الآن، فيما يتعلق بالقيم العامة والآراء والمقاربات، إلى حقول أكثر وضوحاً.

دعونا ننظر إلى اقتصاد الإسلام على سبيل المثال. يقوم اقتصاد الإسلام على ثلاثة أركان هي كالآتي:

1. الملكية التي تتجلى في أشكال متنوعة، والتوزيع يتبلور في ضوء الملكية.
2. الحرية التي تم تقييدها بالقيم الإسلامية، في حقل الإنتاج والاستهلاك والتوزيع.
3. العدالة الاجتماعية التي تستند إلى التوازن والكفالة المتبادلة، باعتبارها أساساً في تقييد القيم.

عندما ننظر إلى ما يقابل الملكية والحرية والعدالة الاجتماعية في اقتصاد الدول الأوربية بجناحيها (الشرقي والغربي)، نرى أن مبدأ الملكية التي جاء بها الإسلام يختلف من حيث المبدأ والشكل عن الملكية التي في الأنظمة الرأسمالية والاشتراكية. فالإسلام لا يقبل بالملكية الخاصة باعتبارها أساساً كما في النظام الرأسمالي، ولا يقبل بالملكية العامة أساساً كما في النظام الاشتراكي. بل الإسلام يقبل الملكية بأشكال مختلفة: الملكية الخاصة، والملكية العامة، وملكية الدولة. ويخصص الإسلام لكل ملكية من هذه الملكيات مجالاً، وكل ملكية تسري في مجالها[1]، ولم ينظر إلى أي منها باعتبارها وسيلةً مؤقتةً وحالة استثنائية تتغير بتغير الظروف.

---

(1) فيعود بالنفع العام على شكل توازن في المجتمع دون أن يتخبط في تحديده العقل المستقل عن الوحي، العاجز عن الإدراك الكلي لهذا التوازن. م.

من جانب آخر، يطلق النظام الرأسمالي العنان أمام استعمال الحريات دون قيد أوشرط، ويقيد النظام الاشتراكي (الماركسي) الحريات بكافة أنواعها[1]، في حين يسمح الإسلام للناس باستعمال حرياتهم، ولكنه يعمل على تنشئة الإنسان الذي يستعمل هذه الحريات، في إطار القيم والمقاييس التي تعود بالفائدة للمجتمع.

وفي موضوع العدالة الاجتماعية، لم نر نظاماً أعطى وجوداً لمبدأ العدالة الاجتماعية وحدد مفهومها وأضاء خطتها، دون المساس بقيم الفرد غير النظام الإسلامي الذي حقق هذه العدالة الاجتماعية بكل معنى الكلمة، بأن فتح فرص العمل أمام الدولة وأمام القادرين على العمل، وأخذ على عاتقه تأمين معيشة العاجزين عن العمل، وضمن حياة ومعيشة أفراد المجتمعات المسلمة[2].

دعونا نسأل الآن: هل يصح لنا أن نبحث لإنسان العالم الإسلامي عن نظام مستوردٍ من الخارج، وعندما يفشل النظام المستورد من الخارج فشلاً ذريعاً، نقوم بلوم النظام ومضمونه، ولا نلوم أنفسنا؟!

أليس الأصح أن نعترف أننا وقعنا في غفلةٍ عن الأصل الذي يتعين علينا إثراؤه، كما أشرت سابقاً، أي عن ضرورة العودة إلى تطبيق الطريق أو النظام الذي طبقته الأمة في تاريخها، والإحاطة التامة بتاريخ هذا النظام وبسيكولوجيته ومفكورته[3] ورغباته وتطلعاته؟

يجب علينا جميعاً أن نبذل مجهوداً كبيراً ودائماً لوضع حجر أساس الطريق الثالث، وتعيين حدوده. وهذه الوظيفة تقع على عاتقنا جميعاً، ولا يعفى منها أحد.

لقد قدمت لنا مصادر ديننا الإطار العام لهذا الطريق. وما يجب علينا فعله هو صب القوالب العملية لمعطيات هذا الإطار والعمل بها. وهكذا سنكون قد وضعنا نظاماً لحياةٍ جديدةٍ، حدودها مرسومةٌ، وبنيانها مشيدٌ في قوة ومتانة، ونكون بذلك قد وضعنا أيضاً نظرية الاقتصاد الإسلامي، وهذا بالطبع فرض علينا جميعاً، والجميع مكلفٌ بأدائه، كل بحسب علمه وفكره وتأثيره وقوته وما وهبه الله إياه.

(1) ويجعل الفرد ذائباً في المجتمع، يتحرك بحركته، كالسن في المسنن. م.
(2) وذلك ما يسمى في جانب منه بنظام النفقة. م.
(3) بمعنى أيدلوجية.

إن دوامة الشبهات التي تدور حول الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد الخالي من الربا تجتمع في إطار شبهة أساسية، وهي أن الربا هو أساس الشركات والبنوك، وأن الشركات والبنوك هي أساس الاقتصاد، بحسب ادعاء.

يأتي أ. د. النجار على ذكر تجربته الشخصية في هذه المسألة:

"لقد منحني الله تعالى فرصة لأخوض تجربة تتناول المسألة من الناحية الاقتصادية وتأتي بالحلول، في أراضي الجمهورية العربية المصرية. هذه التجربة كانت تساهم أيضاً في حركة التنمية الاجتماعية والاقتصادية التي كانت تطرد النوم من أعين الكثيرين منا في سبيل إيجاد طريقة لتطبيقها في العالم الإسلامي ... أعود وأقول إني لا أدعي أن هذه التجربة ستحل جميع المسائل الخاصة بمشكلة التنمية، لكني أقترح هذه التجربة باعتبارها نموذجاً من شأنه أن يساهم في حل مشكلة التنمية الاجتماعية والاقتصادية، وباعتبارها نموذجاً يمكن أن يأتي بفوائد وآثارٍ يتوقف اتساعها على مدى إعطائه فرصة للانتشار في العالم الإسلامي والمشاركة في الحل وملء الفجوات".

سادساً: اختيار المذهب في القانون العثماني

1) المدخل

إن الحقيقة التي تكشف عنها الوثائق والوقائع التاريخية بصورةٍ حتميةٍ لا جدال فيها، رغم المزاعم المعاكسة، هي أن الدولة العثمانية التي تم تأسيسها على يد الأتراك المسلمين كانت دولة إسلامية بأيديولوجيتها ومبادئها الإدارية. وعلى الرغم من أن الحكام العثمانيين، ولأسباب سياسية واجتماعية، تغذوا في البدايات بالنهج الإسلامي "الذي يتحلى بشخصية العبدال[1] الروم الذين ينتمون إلى الطريقة القلندرية وفروعها المختلفة، وذلك لأسباب سياسية واجتماعية، فإن العلاقات تغيرت بشكل كبيرٍ اعتباراً من عهد يلدرم بيازيد (1389–1402) وأخذت الدولة العثمانية التي بدأت تتحول إلى إمبراطوريةٍ[2] تشكِّلُ بنيتها السياسية والإدارية تحت إشراف العلماء. والعلماء المسلمون في العهد العثماني كانوا مسلمين يعملون بالكتاب والسنة، وكانت الدولة تفضّل الإسلام السُّنِّيّ من حيث الاعتقاد، ولا ترى حرجاً في إسلام التكيات الصوفية ولا في إسلام العامّة، طالما أنه لا يتعارض مع سياسة الدولة، ولا يضر بالنظام العام[3]. وبما أنه كان من الضروري والطبيعي أن يكون قانون دولةٍ من هذا القبيل قانوناً إسلامياً، فقد اعتمد العثمانيون الفقه الإسلامي مصدراً أساسياً للقانون، واختاروا المذهب الحنفي في النظام العام الذي لا يتسع لتعدد الرأي ويوجب اختيار أحد المذاهب الفقهية القائمة، وجعلوا المذهب الحنفي مذهباً رسمياً لدولتهم[4].

---

(1) أو الأبدال المعروفين في الفكر الصوفي. والمقصود هنا البنية الاجتماعية التي يمثلها شيوخ الطرق الصوفية القلندرية ومريديهم من الدراويش، بما تشكلها التراتبية التي ينتظمون فيها. م.

(2) الإمبراطورية نظام سياسي خاص يتولى قيادته إمبراطور بصلاحيات خاصة تجعله فوق النظام والقانون. والدولة العثمانية بكل مراحلها كانت سلطنة يتولاها سلطان. والسلطنة العثمانية كسائر الإمارات الإسلامية التي سبقتها، نظام خاص يتضمن أسلوباً خاصاً بالترشيح للحكم، ويأخذ سلطته ببيعة أهل الحل والعقد، ويتقيد بالدين الإسلامي وما يوجبه من أحكام. فالسلطان بهذا المعنى ليس إمبراطوراً مطلقاً، بل يخضع للمحاسبة والنظام. م.

(3) من أجل المفاهيم والتعريفات المتعلقة بهذه المفاهيم الخاصة في فهم الإسلام انظر: أحمد يشار أوجاق، تاريخ الدولة العثمانية وحضارتها، إرسيكا للنشر، ج 2، ص 111 وغيرها.

(4) وبقي اختيار المذهب متروكاً للناس في في الأمور التي يتسع لتعدد الآراء، كالأحكام الخاصة بالأفراد، وبقي المذهب الشافعي في مناطق الشافعية وكذلك المالكية والحنبلية وغيرها. م.

والهدف من هذه المقالة هو القيام ببعض التحديدات وتقديم بعض التوضيحات المتعلقة بالأسباب الكامنة وراء اختيار المذهب الحنفي مذهباً رسمياً في القانون العثماني، وبعض المشكلات الناجمة عن هذا الاختيار، والتدابير التي تم اتخاذها لتخطّي هذه المشكلات.

2) مسيرة المذهب الحنفي في العهدين السلجوقي والعثماني

في الفترة التي ظهر فيها العثمانيون على مسرح التاريخ كدولةٍ، كان العرب في الغالب يفضلون المذهبين الشافعي والحنبلي، وكان سكان شمال إفريقيا يفضلون المذهب المالكي، وكانت هناك أيضاً مذاهب أخرى لها أتباع منتشرون هنا وهناك، مثل الزيدية والخوارج والدروز والشيعة الاثني عشريّة. وغلب تبنّي المذهب الحنفي على العموم بدول السلاجقة الذين وطأت أقدامهم منطقة الأناضول قبل العثمانيين، بالإضافة إلى العثمانيين، ونشأ في عهود السلالتين السلجوقية والعثمانية كبار الفقهاء في المذهب الحنفي، وأنتجوا مؤلفاتٍ هامةً، ولا يزال تأثيرهم مستمراً إلى يومنا هذا. كما لعبت العلاقات الدينية والسياسية التي كانت تربط السلاجقة بالعباسيين، وكذلك الأوضاع الاجتماعية، دوراً مؤثراً في اختيار السلاجقة المذهب السنِّيَّ في الاعتقاد، والمذهب الحنفي في الفقه. وبقيت قبائل أوغوز التركية المسلمة هذه تابعةً للنفوذ المعنوي للعباسيين، وأبدوا الولاء والاحترام للخليفة العباسي، حتى سقوط بغداد وسقوط الدولة العباسة على يد المغول. وكانت الحركات السياسية والدينية المعارضة للعباسيين السنّة تنبثق من المغول والصليبين غير المسلمين أو من المسلمين من غير السنّة، وكانت هذه الحركات تخلق فوضى واضطراباتٍ اجتماعية ومشكلات أخرى كبيرة في العالم الإسلامي، وكانت تشكل خطراً كبيراً، ليس فقط على وجود السنّة، بل على وجود الإسلام أيضاً وبصورةٍ مباشرة. وأيقن السلاجقة أن الحفاظ على الإسلام الذي يتبعونه بإخلاصٍ لن يكون ممكناً إلا من خلال الحفاظ على المذهب السني والقضاء على الحركات المذهبية والاعتقادية المدمّرة، فجعلوا المذهب السني مهيمناً على العالم[1].

(1) عثمان طوران، السلاجقة والإسلام، إسطنبول 1971، ص 16 وغيرها.

في عهد هارون الرشيد، جاء تعيين الإمام أبي يوسف (731–798) أحد تلامذة أبي حنيفة المجتهدين في منصب قاضي القضاة، بمثابة تبني العباسيين للمذهب الحنفي، واعتباره مذهباً رسمياً للبلاد، لأن قاضي القضاة يعين في الغالب الفقهاء من مدرسته ومذهبه في القضاء، وكان هؤلاء القضاة يطبقون قواعد الحنفية ويعملون بها في الحكم. وورث السلاجقة هذا الإرث عن العباسيين وحافظوا عليه. وبحمد الله تعالى قوي ظهر الإسلام به، وها هم أصحاب أبي حنيفة نائمون قريرو الأعين، لأن السيف في يد الترك في بلاد العرب والعجم والروم والروس. وقد رسخ سلطانهم في القلوب، وهم سلاطين آل سلجوق، رحم الله الماضين منهم وحفظ الباقين، فطالما اختصوا العلماء من أصحاب أبي حنيفة بالعطف والرعاية، بحيث استقرت محبتهم في قلوب الناس جميعاً شيباً وشباناً". وبحسب الاكتشافات التاريخية، فإن السلاجقة اعتباراً من عهد طغرل بك اختاروا القضاة في الغالب من أتباع المذهب الحنفي[1].

بنى العثمانيون علاقات علمية وثقافية وثيقة مع السلاجقة ومع الطوائف التي كانت تقيم في الوطن الأم، واستفادوا من علماء مصر وسورية وإيران في تنشئة العلماء العثمانيين، وكذلك من الآثار والعلماء القادمين من آسيا الوسطى. ونتيجةً لهذه العلاقات التاريخية والثقافية والجغرافية، كان تفضيل العثمانيين للمذهب الحنفي أمراً طبيعاً، وهكذا وقعت الواقعة.

لقد اكتملت عملية إعلان المذهب الحنفي مذهباً رسمياً للدولة العثمانية في وقت طويل. فبادئ ذي بدء، لم يتم تسجيل المذهب في براءات القضاة، ويعود ذلك إلى أنَّ اتِّباعَ القضاةِ المذهبَ الحنفيَّ في الحكم كان أمراً طبيعياً على اعتبار أنه كان يتم اختيارهم من علماء المذهب الحنفي، أو لأنه كان يتم السماح لهم بالحكم وفقاً للمذاهب الأخرى وإن كان عن طريق النيابة، عند الضرورة. فالسجلات الشرعية تبيِّنُ أنَّ القضاة الحنفية عيّنوا نواباً من فقهاء المذهب الشافعي، وعملوا بالأحكام التي تم إصدارها حسب هذا المذهب[2]. واعتباراً من منتصف القرن السادس عشر نلاحظ

---

(1) محمد عاكف أيدن، تاريخ القانون التركي، إسطنبول 1999، ص 90.

(2) أيدن، 91.

أنه تم طيُّ العهد الذي كان يتم فيه السماح بالحكم حسب المذاهب الأخرى غير المذهب الحنفي، وأنه اشتُرط على القضاة ورجال الإفتاء إصدار الأحكام والفتاوى وفقاً للمذهب الحنفي ووفقاً للاجتهاد الأصح في هذا المذهب (أصح الأقوال)، وأنه تم حظر إصدار الأحكام حسب المذاهب الأخرى، وأنه تم تتبع هذا التطبيق بدقةٍ وعناية. ومن إحدى المصادر التي تبين جلياً هذا الأمر هو "معروضات" أبي السعود أفندي (1492-1574)، الذي يحتوي بعض الفتاوى التي تحولت إلى قوانين بعدما تم عرضها على السلطان. في مبحث النكاح من هذه المجموعة تم البيان بشكل واضحٍ أن "القضاة مأمورون بالحكم بأصح الأقوال"، وأن الشافعية لن تكون في هذه الديار، وأن الحكم حسب اجتهاد علماء الشافعية لن يكون سارياً، وأن هذا الخصوص أصبح ممنوعاً بأمر السلطان، فقد وقع الأمر السلطاني بالمنع من التَّشّفُّعِ (التمذهب بالشافعية) في هذه الديار"[1]. ولكن هناك مصادر تشير إلى أن هذا الحظر اقتصر على الأناضول والروملي[2]، وأنه تم السماح بالحكم وفقاً للمذاهب الأخرى في البلاد التي معظم سكانها يتبعون مذهباً غير المذهب الحنفي، مثل مكة والمدينة وحلب والشام والقدس والقاهرة[3].

وحتى يتمكن القضاة الحنفية من العثور على الاجتهاد المعتَبَر في المذهب الحنفي وتطبيقه بشكل صحيحٍ، وبالتالي تأمين الاستقرار القانوني في الأناضول والرومَلي، تم اختيار كتابين من كليات المذهب الحنفي الثرية جداً، وتم استعمالهما بمثابة قوانين، وهما:

1. كتاب "درر الحكام في شرح غرر الأحكام" للملا خسرو (المتوفى عام 1480)، وقد كان هذا الكتاب الذي ألفه ملا خسرو الذي كان شيخ الإسلام في عهد السلطان محمد الفاتح وأحد علمائه، أكثر المصادر رجوعاً إليه في المحاكم. وتمت ترجمته إلى اللغة التركية من قبل أحمد بن علي الأنقَرَوي (بولاق، 1258).

2. الكتاب الثاني هو الكتاب المعنون "ملتقى الأبحر" لإبراهيم الحلبي (المتوفى

(1) معروضات أبي السعود، ط 1، 2022، دار الفتح، عمان، ص (62-63).
(2) اسم أطلقه العثمانيون على المنطقة الجغرافية لشبه جزيرة البلقان والمقاطعات التي تتبع لها.
(3) أيدن، 91-92، درر الحكام، ج 4، 694-5.

عام 1549) الذي كان يعمل إماماً وخطيباً في جامع الفاتح، وكان يعمل في ذات الوقت مدرساً في دار القراء. وقد ورد أن هذا الكتاب الذي حل مكان "درر الحكام في شرح غرر الأحكام " منذ عهد القانوني، تم اعتباره الكود القانوني الرسمي للدولة العثمانية في الأعوام (1648–1687). وتمت ترجمته إلى اللغة التركية باسم "موقوفات" بناء على أمر السلطان محمد الرابع (بولاق، 1254)، وتم استعماله من قبل القضاة[1].

إنه ما من شكٍ أن اتباع غالبية الشعب للمذهب الحنفي كان له أثرٌ أيضاً في تفضيل العثمانيين لهذا المذهب على غيره، ولم تلعب سياسة الدولة العثمانية فيما يخص الأراضي، وبالتالي الاقتصاد، دوراً في هذا التفضيل، ذلك لأن الاجتهاد الحنفي يتعارض مع هذه السياسة، كما سيتضح لاحقاً. وقد جاء أبو السعود أفندي بكثرةٍ على ذكر زمن الفساد وسوء استعمال التساهل بموضوع المذاهب، ليسلط بذلك الضوء على الأسباب الاجتماعية والأخلاقية للتفضيل والقيود التي أخذت تشتد تدريجياً. ومما يلفت الانتباه اجتهاد الحنفية بشأن عزل السلطان الذي يُعتبر أحد الأسباب الكامنة وراء التمسك بالحنفية والثبات عليه. فقد ذكر أكمل الدين البابرتي، الفقيه الحنفي المشهور (توفي سنة 1384/786)، في رسالته التي تبنى فيها تفضيل المذهب الحنفي، مسألةَ عزل السلطان هذه، باعتبارها إحدى أسباب التفضيل، حين قال: "قال أبو حنيفة رحمه الله: إذا وقع من السلطان كبيرة أو أصر على صغيرة لم ينعزل. وقال الشافعي رحمه الله ينعزل، وفساد ذلك لا يخفى، ...". ثم يقول: "فمن لم يستضئ بمصباح لم يستضئ بإصباح، فانظر أيها الرفيق الشفيق، هل كان حال هذا الإمام مصدقاً لقول الإمام الشافعي رحمه الله: الناس عيال أبي حنيفة في الفقه أو لا؟ لا إخالك إلا أن تصدق إن لم تكن مما قيل فيه:

إِذَا لَمْ يَكُنْ لِلْمَرْءِ عَيْنٌ صَحِيحَةٌ ..... فَلاَ غَرْوَ أَنْ يَرْتَابَ وَالصُّبْحُ مُسْفِرُ "[2]

(1) أيدن، 97–98. أحمد أق غوندوز، العثمانيون المجهولون، إسطنبول، 1999، ص 263. أحمد أوزال، علماء الفقه الحنفي، أنقرة، 1990، ص 115.

(2) أكمل الدين البابرتي، رسالة في ترجيح تقليد الإمام الأعظم على تقليد غيره من الأئمة، مكتبة الفاتح، رقم 2269، 118/ ب.

من الجدير بالذكر أن الحنفية العثمانية الذي بدأت انتساباً طبيعياً ومتسامحاً = تحولت بمرور الوقت إلى تعصبٍ أياً كانت أسبابه، ولأن هذا الوضع كان سبباً في نشوء العديد من المشكلات أثناء التطبيق، فقد تم البحث عن سبلٍ عديدةٍ لحلها.

3) المشكلات الناجمة عن اعتماد القانون على مذهب واحد

صحيحٌ أن الفقه الإسلامي يعتمد على النصوص التي نزل بها الوحي مصدراً، إلا أن فهم هذه النصوص وتفسيرها، ومراعاة القياس والمصالح والمقاصد، والمسائل التي تقدِّرها الضرورة، يستند إلى الاجتهاد، وهذا يشكل مصدراً قوياً وهاماً جداً من أجل أن يتمكن الفقه الإسلامي من الحفاظ على وجوده، ومن أجل الاستجابة لاحتياجات الناس الذين يتبعونه. فالمجتهد يكشف المقاصد الإلهية ويجعل العلاقات القانونية للبشر مناسبة لتلك المقاصد ويعمل على تصحيح الانحرافات من جهةٍ، ويأتي من جهةٍ أخرى باجتهاداتٍ جديدةً مكان الاجتهادات القديمة التي لم تعد تلبي الاحتياجات المشروعة.

ولا يمكن القول إن اجتهادات المجتهد يمكن تطبيقها في جميع الأزمنة، ذلك لأن المجتهد يعجز عن رؤية التغيرات والتطورات التي ستحصل في العصور اللاحقة التي لا يشهدها، ولأن حقول المعرفة والتقدير في عصره محدودة لا تستوعب المستقبل. والإسلام جاء بما يستجيب لهذه الواقعة الاجتماعية، فترك باب الاجتهاد مفتوحاً أمام أهل العلم، وحثّ المؤمنين على الاجتهاد، وأمر المؤمنين الذين يعجزون عن الاجتهاد أن "يسألوا أهل الذكر"، ولم يجبر فرداً أو جماعةً على اتباع (تقليد) مجتهدٍ معينٍ، ومنح المؤمنين فرصة الاستفادة من فتاوى جميع العلماء الذين هم بدرجة المجتهدين، فقدم لهم بذلك عدداً كبيراً من الحلول.

واتفق علماء الأصول على أن اختلاف الاجتهادات رحمةٌ، ولو تم العمل بهذه النظرية لكانت الاختلافات الاجتهادية مصدراً هاماً وغنياً للحلول الإسلامية. في البداية، تم تطبيق هذه القواعد، لكن اعتباراً من العهد العباسي تم فرض القيود على القضاة في مجال القضاء، وإن لم يشمل مجال الإفتاء، وأجبِر القاضي وإن كان مجتهداً على الحكم حسب اجتهاد (المذهب) الذي يختاره السلطان، وأصبح تقليد

السلاطين عموماً أن يختاروا مذهباً معيناً ويعملون على فرضه مذهباً رسمياً للبلاد. وعند اجتماع عوامل، مثل العمل بالمذهب الرسمي، واشتراط الانتماء إلى مذهبٍ معينٍ في بعض المؤسسات الوقفية، وسيكولوجية تأييد طرفٍ بناءً على الهوية، والتراجع في أصول العلم وفهمه، نشأ التعصّب المذهبي، وتراجع التبادل الفكري والثقافي بين المذاهب، بل ظهرت مواقف عدائية بينها، وجعل التعصب المذهبي نظرية "الاختلاف الاجتهادي رحمة" غير صالحةٍ في التطبيق، وبحث أتباع كل مذهبٍ عن الحل في مذهبه، وأعرض عن الاستفادة من اجتهادات المذاهب الأخرى.

وهذه العبارة الواردة في كتاب الفقه المعنون "ردُّ المحتار على الدر المختار" المستعمل بكثرةٍ من قبل علماء الحنفية في العصور المتأخرة، وأحد المصادر الرئيسية التي اعتمدها الشيوخ في الفتاوى وكتاب "المجلة"، والذي اشتهر باسم ابن عابدين نسبةً إلى مؤلّفه؛ تسلّط الضوء على المبلغ الذي بلغه التعصب عند بعض الفقهاء. فبينما يبين هذا الكتاب الحكم الفقهي بخصوص المدة التي يجب أن تنتظرها المرأة زوجها المفقود الذي لا يعرف مصيره إن كان ميتاً أم حيّاً، لتنحل من عقد الزواج وتتمكن من الزواج من جديد، ويحكم على هذه المرأة أن تنتظر حسب المذهب الحنفي إلى أن يأتيها خبرٌ يقينٌ عن موته، أو تنتظر إلى المدة التي يُحكم في أمثاله بالموت. وفيه ما يلي: "مَطْلَبٌ فِي الْإِفْتَاءِ بِمَذْهَبِ مَالِكٍ فِي زَوْجَةِ الْمَفْقُودِ"، ويذهب إلى أن زوجة المفقود (خلافاً لمالك) لا تعتد عدة الوفاة بعد أربع سنين. ويورد اعتراض ابن الشِّحْنَة على مؤلف الدر المختار بأن الحنفي لا يحتاج لإيراد رأي مالك "لِأَنَّ ذَلِكَ خِلَافُ مَذْهَبِنَا فَحَذْفُهُ أَوْلَى"، ويعترض عليه صاحب "الدر المنتقى" ويقول: "لَيْسَ بِأَوْلَى، لِقَوْلِ الْقُهُسْتَانِيِّ: لَوْ أَفْتَى بِهِ فِي مَوْضِعِ الضَّرُورَةِ لَا بَأْسَ بِهِ عَلَى مَا أَظُنُّ"[1].

وبعد أن ينقل ابن عابدين النقاش الوارد أعلاه بخصوص جواز تطبيق اجتهاد المذاهب الأخرى عند الضرورة، يقول ما يلي: "ونظير هذه المسألة، عِدَّةُ مُمْتَدَّةِ الطُّهْرِ الَّتِي بَلَغَتْ بِرُؤْيَةِ الدَّمِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ ثُمَّ امْتَدَّ طُهْرُهَا؛ فَإِنَّهَا تَبْقَى فِي الْعِدَّةِ إلَى أَنْ

(1) ابن عابدين، الدر المختار بحاشية ابن عابدين (رد المحتار)، ج 4، ص 295.

تَحِيضَ ثَلَاثَ حِيَضٍ. وَعِنْدَ مَالِكٍ تَنْقَضِي عِدَّتُهَا بِتِسْعَةِ أَشْهُرٍ. وَقَدْ قَالَ فِي الْبَزَّازِيَّةِ: الْفَتْوَى فِي زَمَانِنَا عَلَى قَوْلِ مَالِكٍ. وَقَالَ الزَّاهِدِيُّ كَانَ بَعْضُ أَصْحَابِنَا يُفْتُونَ بِهِ لِلضَّرُورَةِ. وَاعْتَرَضَهُ فِي النَّهْرِ وَغَيْرِهِ بِأَنَّهُ لَا دَاعِيَ إلَى الْإِفْتَاءِ بِمَذْهَبِ الْغَيْرِ لِإِمْكَانِ التَّرَافُعِ إلَى مَالِكِيٍّ يَحْكُمُ بِمَذْهَبِهِ، ... لَكِنْ قَدَّمْنَا أَنَّ الْكَلَامَ عِنْدَ تَحَقُّقِ الضَّرُورَةِ حَيْثُ لَمْ يُوجَدْ مَالِكِيٌّ يَحْكُمُ بِهِ"[1].

يتضح مما سبق أن بعض فقهاء الحنفية، أعرضوا عن الاستفادة من اجتهادات المذاهب الأخرى، بل اعترضوا حتى على ذكر تلك الاجتهادات في كتبهم من باب الاطلاع والمقارنة. وبينما ذهب بعض المعارضين لهؤلاء من فقهاء الحنفية إلى ضرورة الاستفادة من الاختلاف في حلِّ المشكلات، وأخذه بعين الاعتبار في القضاء والفتوى، رأى بعضهم الآخر أن تكون هذه الاستفادة محصورة في حالات الضرورة، من قبيل غياب أو عدم وجود قاضٍ من مذهب آخر في المنطقة التي فيها حاجة إليه.

وتشير المعلومات التي تم الحصول عليها من المصادر التي تعكس التطبيق إلى أن الاعتماد على مذهبٍ واحدٍ رسميٍ أدى إلى نشوء المشكلات الآتية:

أ) عدم توافق النظام الذي أرادت الدولة تطبيقه في الأراضي المفتوحة مع اجتهادات المذاهب المعتمدة فيها.

ب) وجود غير المسلمين والمسلمين من غير أتباع المذهب الرسمي للدولة في حياتهم الخاصة بين رعاياها، وضعهم في المحاكم في بعض الأحيان أمام أحكامٍ تخالف عقيدتهم وقناعاتهم الوجدانية، ومصالحهم أحياناً، وكان ذلك سبباً في ظهور الشكاوى.

ج) إن (أصح الأقوال) الذي تم اتباعه في عدد من المسائل، مثل الزواج والطلاق بالإكراه، وعدّة المرأة (المطلقة أو المتوفى عنها زوجها) التي غاب عنها الحيض بعد أن حاضت مرةً واحدةً، وزواج القاصرة بدون حضور وليّها، وحكم المرأة التي غاب عنها زوجها، وقبول شرط الخيار في الاستصناع (تحضير السلعة أو

(1) رد المحتار، ج 4، ص 296.

البضاعة وفق أصول الطلبية)؛ لم يكن كافياً حتى بالنسبة للتابعين لذلك المذهب، ولم يتم بالتالي الحيلولة دون إلحاق الضرر بالناس وظهور الشكاوى المحقّة.

د) كما ظهرت آلات وقواعد وأشكال معاملات وتقنيات واحتياجات مستحدثةٌ لم تكن معروفة في عصور المجتهدين السابقين، مع غياب المجتهدين في المذهب الذين يملكون ملَكَةَ الاجتهاد والقدرةَ على استنباط الأحكام المتصلة بهذه المسائل، أو –على الأصح– غيابِ رغبتهم في الإقدام على اجتهاداتٍ جديدةٍ، وعدمِ كفايتهم بالتالي في استنباط الأحكام لهذه المسائل المستجدة، واكتفائهم بالفتاوى القسرية،... هذا كله ترك العديد من المسائل محرومةً من الحل الإسلامي بالمعنى الكامل.

بقي الاجتهاد مغلقاً حتى مطالع القرن العشرين، رغم ضرورته لحل المشكلات المذكورة أعلاه، ولم يستطع أحد رغم امتلاكه أهلية الاجتهاد وأدواته أن يخرج ويقول إن باب الاجتهاد مفتوحٌ، وباب الاستفادة من اجتهادات المذاهب الأخرى مفتوحٌ، وبقي شرط المذهب الواحد قائماً (باستثناءاتٍ صغيرةٍ) في الترتيبات القانونية حتى صدور قانون العائلة بتاريخ 1917. ولأن الحياة الاجتماعية لا يمكن حصرها في قوالب نظريةٍ، تولدت الضرورة لحل المشكلات عبر التخلي عن بعض تطبيقات المذهب الرسمي الواحد، والتنازل عن بعض مبادئه، فتم أولاً السير في هذه المسيرة، ثم الانتقال إلى تطبيق القانون الواحد الذي يستند إلى المذاهب الفقهية الإسلامية بدل الاعتماد على مذهب رسمي واحد، وذلك بناء على مرسوم قانون العائلة.

4) خروقات في تطبيق المذهب الرسمي الواحد

لقد حصلت خروقاتٌ مخفية وأخرى علنيةٌ في تطبيق المذهب الرسمي الواحد، نظراً لعدم قدرته على تلبية احتياجات المجتمع وعدم تحقيق الغاية من القانون، وتسبّبه في حدوث بعض المشكلات والأزمات والانتهاكات، وتم بذل الجهود لفتح الطريق أمام القانون، من خلال ترك الاجتهاد المعتَمَد للمذهب الحنفي (أصح الأقوال)، وتعيين القضاة والحكام من المذاهب الأخرى أو إرسال الدعاوى إلى هؤلاء القضاة والحكام، والأخذ باجتهاد مذهبٍ غير المذهب الحنفي.

1 - إفساد الأصول في المذهب:

إن كثرة المجتهدين في المذهب الحنفي، ووجود الفروق بينهم في مسائل كثيرةٍ ولَّدت الحاجة إلى ضرورة وضع أصول للفتوى والحكم في المسائل تبين ترتيب آراء هؤلاء المجتهدين في الحكم والإفتاء، وجرت أبحاثٌ في هذا الباب، قام بها الفقهاء الحائزون على صلاحية الترجيح والتمييز، أدت إلى وضع قواعدَ تبين الترجيح بين الاجتهادات المختلفة الموجودة في المذهب الواحد، وظهرت كتبٌ جديدةٌ في الفقه تراعي أصول الترجيح في المذهب تحمل عناوين مثل "رسم المفتي، أدب الإفتاء". والكتب الفقهية التي تم قبولها واستعمالها كقانونٍ، بعد الشروع في تطبيق المذهب الرسمي في العهد العثماني أمثلةٌ نموذجيةٌ عن "أبحاث الترجيح في الاجتهادات الفقهية".

ويعرض أبو السعود في كتابه "المعروضات" (في فصل آدب القاضي) سؤالاً على غرار، هل يكون حكم القاضي المعيَّن بقيد العمل بأصح الأقوال نافذاً إذا عمل بالقول الضعيف؟، ويعرض إجابته كالآتي "لا، (أي لا يكون نافذاً) لأنه يكون ضعيفاً للغاية"[1]. ومن هذه الإجابة يتبين بوضوحٍ أن تطبيق المذهب الرسمي كان مسجلاً في براءة القاضي، وأن الحكم باجتهادات أهل الاجتهاد في المذهب كان ممنوعاً. لكن الإمام أبو حنيفة يذهب إلى أن القاضي إذا حكم بغير مذهبه، قصداً أو سهواً، يكون هذا الحكم نافذاً، وهذا هو المفتى به في المذهب الحنفي، وعند الإمامين لا يكون نافذاً. وكما يتضح من فتوى أبي السعود، فإن العثمانيين خرجوا في هذه المسألة من أصول الترجيح، واختاروا رأي الإمامين[2].

وعندما تسببت هذه التدابير المتخذة لتحقق الاستقرار في القانون بظهور المشاكل، تم خرق هذه الأصول بين الحين والآخر، بناء على فتوى شيخ الإسلام وأمر السلطان، وتم الأمر بالحكم بالاجتهادات المرجوحة في المذهب. وإذا كان القاضي مجتهداً (ولم يكن يوجد آنذاك قاض غير مجتهد) يحكم باجتهاده، ولم يكن الخلفاء يتدخلون في اجتهاداتهم، ولا يأمرونهم باتباع اجتهاد معين في أحكامهم.

(1) معروضات أبي السعود، ص 66.

(2) علي حيدر، درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، ج 4، 699.

وعندما شحَّ وجود الفقهاء المجتهدين، بدأ عهد تعيين القضاة من أهل التقليد (والفقهاء المقلدين لمذهب معين). ثم بدأ عهد المذهب الرسمي للدولة، فأخذ السلطان يحدد الاجتهادات الملزمة للقضاة في فصل المسائل المعروضة عليهم. ولكن حتى يتمكن السلطان من القيام بهذا التدخل في دولةٍ يحكمها النظام الإسلامي، يجب أن تكون الصلاحية ممنوحةً له من قبل الشريعة. وحلّ الفقهاء هذه المشكلة أيضاً، من خلال بيان العلاقة بين الخلافة والقضاء. بناء عليه، كان الخليفة رئيس السلطة التنفيذية والسلطة القضائية، وله صلاحية السلطتين معاً، ويجوز للخليفة أن يستعمل هذه الصلاحية بنفسه، وبمن ينوب عنه، فيكون جميع هؤلاء النواب وكلاء الخليفة. وحق تقييد الوكالة يعود للموكِّل، فكما يجوز للخليفة أن يقول مثلاً للقاضي الذي هو وكيله في الحكم: "احكمْ باجتهادك أو بالاجتهاد التي تختاره من بين الاجتهادات"، كذلك يجوز له أن يقول: "احكمْ باجتهاد هذا أو ذاك"، والوكيل مجبَرٌ على الالتزام بهذا التقييد. وتمت قوننة هذه الآراء في المجلة على النحو الآتي: "الْقَاضِي وَكِيلٌ مِنْ قِبَلِ السُّلْطَانِ بِإِجْرَاءِ الْمُحَاكَمَةِ وَالْحُكْمِ". (المادة 1800)[1]. "الْقَضَاءُ يَتَقَيَّدُ وَيَتَخَصَّصُ بِالزَّمَانِ أَوْ الْمَكَانِ وَاسْتِثْنَاءُ بَعْضِ الْخُصُومَاتِ، ...، وَكَذَلِكَ لَوْ صَدَرَ أَمْرٌ سُلْطَانِيٌّ بِالْعَمَلِ بِرَأْيِ مُجْتَهِدٍ فِي خُصُوصٍ لِمَا أَنَّ رَأْيَهُ بِالنَّاسِ أَرْفَقُ وَلِمَصْلَحَةِ الْعَصْرِ أَوْفَقُ فَلَيْسَ لِلْقَاضِي أَنْ يَعْمَلَ بِرَأْيِ مُجْتَهِدٍ آخَرَ مُنَافٍ لِرَأْيِ ذَلِكَ الْمُجْتَهِدِ، وَإِذَا عَمِلَ لَا يَنْفُذُ حُكْمُهُ". (المادة 1801)[2]. وقد نقل علي حيدر أفندي في حاشيته "شرح المجلة" في شرح هذه المادة عن الأنقروي قوله"لِأَنَّهُ أَمْرٌ بِمَا لَيْسَ بِمَعْصِيَةٍ وَلَا مُخَالِفٍ لِلشَّرْعِ بِيَقِينٍ. وَطَاعَةُ أُولِي الْأَمْرِ فِي مِثْلِهِ وَاجِبَةٌ". وبذلك قدّم مستنداً دينياً فقهياً لهذا الحكم وهذه الصلاحية. أي أن الخليفة يحق له تقليص صلاحيات وكيله، وطاعته واجبةٌ ما لم يأمر بمعصية، وطاعته في التزام التقييد واجبة وملزمة. ولكن لا يجوز للخليفة أن يمارس ضغوطاً على القاضي تتعدى تقليص صلاحياته، وأن يحاول التأثير على الحكم والمحكمة. وقد أفاد حيدر أفندي معلقاً على هذه المسألة بالسطور الآتية: "وَكَوْنُ الْقَاضِي وَكِيلاً مِنْ طَرَفِ السُّلْطَانِ فِي إجْرَاءِ الْمُحَاكَمَةِ

(1) المرجع السابق، ج 4، 597.
(2) المرجع السابق، ج 4، 603.

وَالْحُكْمِ لَا يَمْنَعُهُ مِنْ أَنْ يَحْكُمَ فِي دَعْوَى لِلسُّلْطَانِ أَوْ عَلَى السُّلْطَانِ ... كَمَا أَنَّ الْقَاضِيَ شُرَيْحاً قَدْ فَصَلَ فِي الْقَضِيَّةِ الَّتِي تَكَوَّنَتْ بَيْنَ الْخَلِيفَةِ عَلِيٍّ كَرَّمَ اللَّهُ وَجْهَهُ وَبَيْنَ يَهُودِيٍّ وَحَكَمَ فِي نَتِيجَةِ الدَّعْوَى عَلَى عَلِيٍّ"[1].

وقد ورد في محضر المجلة الترجيحات المخالفة للأصول داخل المذهب، استناداً إلى صلاحية السلطان في الترجيح والتخصيص. ومن بين هذه الترجيحات تم تقنين تحديد مدة شرط الخِيار بناء على اجتهادات الإمامين، وتقنين مسألة التخيير في قبول البضاعة والسلعة في عقد الاستصناع بناء على اجتهادات أبي يوسف، في المادتين 300 و392.

هناك مثالان نموذجيان على هذا، وهما وقف النقود وزواج الفتاة بدون حضور وليها.

يذهب مجتهدو المذهب الحنفي الثلاثة أبو حنيفة ومحمد وأبو يوسف؛ إلى أن وقف النقود غير جائز، وعليه القضاء والفتوى وفق أصول الحنفية. ويذهب الإمام زفر إلى أنه جائز. لكن الجمهور أوقفوا النقود، وأنفقوا إيرادات هذه النقود في الأعمال الخيرية، واستدان منها المحتاجون. وعندما استدعت الضرورة أن يتم هذا الإجراء الشائع بين الجمهور حسب الأصول، تم الخروج عن أصول الترجيح، وتم الحكم بجواز وقف النقود تبعاً لرأي الإمام زفر [أي صحة الوقف دون اللزوم]، وبوجوب التسليم للمتولي تبعاً لرأي الإمام محمد، ولزوم الوقف بقول الواقف "وقفت" تبعاً للإمام أبي يوسف، وبذلك صدر الحكم بوقوع وقف النقود ولزومه. ويذهب أبو السعود في كتابه المعروضات إلى أن القضاة مأمورون بالحكم بهذا الوجه، والحكم بلزوم الوقف، فيقول: "الآن يلزم القضاةَ إصدار حكمٍ في هذا الأمر"[2]. وتشير السجلات الشرعية إلى أن هذا الإجراء تم تصحيحه وتسجيله بكثرة في المحاكم[3].

إن عقد الزواج الذي يتم بناء على بيان الفتاة البكر البالغة الراشدة إرادتها

---

(1) المرجع نفسه.

(2) معروضات أبي السعود، ص 64.

(3) ناسي أرسلان، الدفتر رقم 81 والدفتر 84 في سجلات قيصري الشرعية، قيصري 1995، ص 494. (رقم الدفتر والوثيقة 142/81. 11/84، 76، 81، 184، 424).

ورغبتها بالزواج، وإن كان وليّها ليس حاضراً في المجلس أو لم يكن طرفاً في العقد، يكون صحيحاً حسب اجتهاد نافذ في المذهب الحنفي. ويعتبره الإمام محمد عقداً باطلاً[1]. ولكن مرة أخرى تم الخروج عن الأصول في هذه المسألة أيضاً، بذريعة فساد الزمان وإساءة استخدام الزواج، وتم منع هذا النوع من الزواج من قبل القضاة. "في عام 951 صدر أمر القضاة بعدم قبول النكاح بدون إذن الولي". "هل يجوز للحاكم ... أن يعمل بقولٍ آخر ويجيز به صحة النكاح؟ الجواب: ممنوع ذلك. ولا يجوز ذلك حتى إذا كان بإذن قاضي الولاية صاحب الخلافة، وعليه العمل بأصح الأقوال، ... في زمان ظهر فيه الفساد مثل هذه الأيام، ... وعليه يظهر الفساد في وقتنا الحاضر، وإذا عمل بهذا الأمر خربت بيوت كثيرة"[2].

2 - أصول النيابة (الاستخلاف) والحَكَم:

ذهب الفقهاء الذين رأوا أن القاضي ينوب عن الخليفة في صلاحية القضاء، إلى أن تعيينَه وكيلاً عنه عند الحاجة للنظر في دعوى معينة؛ مرهونٌ بإذن الخليفة[3]. ففي دعاوى أشخاص من مذهبٍ آخر، يجوز للقاضي أن يعين عالماً من مذهبهم نائباً عنه، ويمنحه صلاحية القضاء والحكم نيابةً عنه، إن كانت براءته تتضمن الإذن بذلك، ويملك هذه الصلاحية، بحسب براءة القاضي الممنوحة له. ويتبين من السجلات الشرعية أن القضاة لجأوا إلى هذه الطريقة ولبوا احتياجات أتباع المذاهب المختلفة، قبل العمل بالمذهب الرسمي الواحد[4]. لكن هذا التطبيق تم تضييقه تدريجياً إلى أن تم منعه في عصر أبي السعود، حتى وإن تم الحكم بالاجتهاد المخالف لمذهب المدعى عليه عبر النيابة. "ممنوع على قضاة الممالك المحمية الحكم على المدعى عليه المخالفُ في المذهب عليه (الحكم بالاجتهاد

---

(1) الكلام هنا على تزويج البكر نفسها، وعقد النكاح بغير ولي، سواء كان وليها أو القاضي باعتباره يستند إلى إذن وإجازة الخليفة الذي له الولاية العامة. م.

(2) معروضات أبي السعود، ص 62.

(3) ابن عابدين، ج 4، 356. المجلة، المادة 1805.

(4) محمد عاكف أيدن نقلًا عن ساحلّي أوغلو، تاريخ القانون التركي، إسطنبول 1999، ص 91. إلبر أورطايلي نقلاً عن خليل إنالجيك، القاضي في الدولة العثمانية، أنقرة 1994، ص 54.

المخالف لمذهب المدعى عليه)، فيلغى إثبات الحكم وتنفيذه"[1]. يوجد في المرجع نفسه عبارات تشير إلى أن هذا التضييق شمل المدعي والمدعى عليه بدون تمييز في المركز.

إن حل الخلاف بتعيين حَكَمٍ ودون رفع المسألة إلى المحكمة مشروعٌ. وهذه المشروعية لها دليلها المباشر في القرآن الكريم[2]، وممارسات العصر المثالي كالذي جرى في واقعة صفين، والنصوص التي تشجع الصلح عموماً وتفتح الباب بصورة غير مباشرة أمام التحكيم. وفي العهد العثماني، لم يسُمح لفترةٍ من الزمن على الأقل، بحل الخلافات عبر تعيين حكمٍ، بغية الحفاظ على تطبيق المذهب الرسمي الواحد وتحقيق الاستقرار القانوني. فإذا عيّن شخصان شخصاً آخر حكَماً في مسألة ما، وفصل هذا الحكم في دعواهم، فهل يكون هذا الحكم نافذاً؟ "الجواب: لا يجوز، وهو ممنوع"[3]. إن هذا التطبيق الذي كان منتشراً في الأناضول والروملي لم يتم العمل به في المناطق الأخرى التي يقطنها مسلمون من مذاهب أخرى، وقد جرى أن الناس في هذه المناطق عينوا حكماً، وأن المسألة التي فصل فيها الحكم من مذهب آخر تم تصديقها وتنفيذها من قبل القاضي العثماني الحنفي، كما يتضح ذلك في قول علي حيدر شارح المجلة: "وَالْمَذَاهِبُ الْمَشْهُورَةُ هِيَ الْحَنَفِيُّ وَالشَّافِعِيُّ وَالْمَالِكِيُّ وَالْحَنْبَلِيُّ. وَلَمَّا كَانَ أَكْثَرُ رَعَايَا الدَّوْلَةِ الْعُثْمَانِيَّةِ مُتَمَذْهِبِينَ بِالْمَذْهَبِ الْحَنَفِيِّ فَقَدْ أَمَرَ قُضَاةُ الشَّرْعِ بِالْحُكْمِ بِمُوجَبِ الْمَذْهَبِ الْحَنَفِيِّ. وَيُوجَدُ فِي الْعِرَاقِ وَالْحِجَازِ وَالْيَمَنِ مُسْلِمُونَ مُتَمَذْهِبُونَ بِالْمَذَاهِبِ الْأُخْرَى؛ أَمَّا الْمَسَائِلُ الَّتِي تَتَكَوَّنُ بَيْنَ الْأَهَالِي الْمُقَلِّدَةِ لِلْمَذَاهِبِ الْأُخْرَى وَيُرَى مُنَاسِباً فَصْلُهَا تَوْفِيقاً لِأَحْكَامِ مَذْهَبِهِمْ فَلَهُمْ أَنْ يُعَيِّنُوا الْحَكَمَ لِيَفْصِلَ فِي دَعَاوِيهِمْ، وَلِهَذَا الْحَكَمِ أَنْ يَحْكُمَ بِمُوجَبِ أَحْكَامِ الْمَذْهَبِ الْمَنْسُوبِ لَهُ، وَهَذَا الْحُكْمُ يُصَدَّقُ مِنْ طَرَفِ الْقَاضِي الْحَنَفِيِّ الْمَنْصُوبِ مِنْ قِبَلِ السُّلْطَانِ"[4].

---

(1) معروضات أبي السعود، ص 66.
(2) النساء، 35.
(3) معروضات أبي السعود، ص 66.
(4) درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، ج 4، 602.

3 - الانتقال (الأخذ باجتهاد مذهب آخر والعمل به):

لقد تمت مناقشة التنقل بين المذاهب في بعض المسائل، دائماً أو عند الضرورة، وحكم عمل الفرد باجتهاد آخر غير اجتهاد مذهبه الذي يلتزمه ويعمل به في حياته الدينية[1]. فقال بعض الفقهاء بحرمة الانتقال إلى مذهب آخر، ووقوع الإثم في حال الانتقال، وذهب الأكثرية إلى خلاف هذا الحكم الذي يستند إلى التعصب بعيداً عن الدليل. نعم! كان الوضع على هذه الشاكلة نظرياً، لكنه من الناحية العملية لم يتم الالتزام بمذهب واحدٍ (في الفتاوى وحياة الفرد الدينية)، وتم اللجوء إلى الحيلة (الحيلة الشرعية) بدلاً من الفتوى تبعاً لمذهبٍ آخر عند الضرورة. ففي الحياة القانونية، تم تعيين القضاة في العهد العثماني ليحكموا بالمذهب الرسمي، ولم تعطَ لهم صلاحية الحكم وفقاً لاجتهاداتهم ووفق اجتهادات مذهب غير المذهب الرسمي. وطبِّق هذا القرار عموماً، وإن تم خرقه كلما دعت الحاجة. وعند تدوين المجلة تم التفكير بالخروج عن المذهب الرسمي في بعض مواده، ولكن لم يوضع حيز التطبيق، ووضِعت القوانين وفقاً لمذهب الخليفة. وتم الشروع في ترك حكم المذهب الرسمي (الاجتهاد الحنفي) عند أول تعديل للمجلة، وتم إلغاء مبدأ الالتزام بمذهب واحد عند تدوين وتقنين مرسوم قانون العائلة بتاريخ 1917.

وكما هو مبين في محضر المجلة ومذكورٌ في مادته 1801، فإن القضاة في العهد العثماني كانوا يحكمون وفقاً للمذهب الذي يختاره السلطان، وربما اختار اجتهاداً بخلاف الأصح أو المفتى به وفق أصول الحنفية، أو اجتهاداً من مذهب آخر، "فإذَا أَمَرَ السُّلْطَانُ قُضَاةَ الشَّرْعِ بِالْعَمَلِ بِالْمَذَاهِبِ الْأُخْرَى فِي بَعْضِ الْمَسَائِلِ فَيَصِحُّ الْأَمْرُ وَتَجِبُ الطَّاعَةُ لَهُ لِأَنَّهُ أَمْرٌ بِمَا لَيْسَ بِمَعْصِيَةٍ وَلَا مُخَالِفٌ لِلشَّرْعِ بِيَقِينٍ. وَطَاعَةُ أُولِي الْأَمْرِ فِي مِثْلِهِ وَاجِبَةٌ ... وَقَدْ أَمَرَ السَّلَاطِينُ الْعُثْمَانِيُّونَ الْقُضَاةَ بِالْعَمَلِ فِي بَعْضِ الْمَسَائِلِ بِغَيْرِ الْمَذْهَبِ الْحَنَفِيِّ"[2]. لقد تناولنا أعلاه الترجيحات التي تمت على خلاف أصول المذهب الحنفي، والخروقات التي تمت فيها، مع ذكر الأمثلة. وهناك أمثلة عديدة عن الأحكام التي صدرت بالخروج عن المذهب الحنفي.

(1) خير الدين قرامان، الاجتهاد في الفقه الإسلامي، إسطنبول 1996، ص 208.
(2) درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، ج 4، 603.

- **مثال الأراضي الميرية (الأميرية):**

لقد حصل الانتقال الأول الهام قبل تعديل المجلة في زمن أبي السعود وتحت تصرفه، في مسألة تخص قانون الأراضي والعقارات. فقد أصبحت أراضي الدول التي افتتحها المسلمون عنوةً مدار نقاشٍ وجدلٍ اعتباراً من عهد سيدنا عمر رضي الله عنه، فذهب بعض المجتهدين إلى أن هذه الأراضي غنيمةٌ يجب توزيعها على المحاربين بعد تخصيص خمسها لملكية الدولة، ورأى بعضهم الآخر أن هذه الأراضي ليست من الغنيمة التي يمكن توزيعها، وأن ملكيتها تعود للدولة والعامة. وذهب الحنفية إلى أن الأراضي غنيمة، وأن الأراضي الممنوحة لأصحابها القدامى بموجب اتفاقٍ ملكٌ لهم، وتابعةٌ للجزية، وأن الأراضي الممنوحة للمحاربين ملكٌ لهم وتابعة للعُشر[1]. ويرى الإمام مالك أن الأراضي التي تم فتحها لا يمكن توزيعها باعتبارها ملكاً، وملكيتها تعود للدولة. وفي العهد العثماني تم بناء نظام تيمار بما يتوافق والتقليد التاريخي للأتراك. وبذل شيخ الإسلام أبو السعود جهوداً لتحويل هذا النظام إلى قانون إسلامي، وقدم إيضاحات هامة بهذا الشأن في "قانون نامه بودين"[2]. وبناء عليه، فإن عودة ملكية الأراضي للدولة في نظام تيمار هي من اجتهاد المذاهب الأخرى، وهذا الاجتهاد هو الذي تم ترجيحه في قانون نامه. فأبقى القانون ملكية الأراضي (الرقبة) لبيت المال، ومنفعتها وحق التصرف بها عن طريق الإعارة والإيجار للرعايا، على مقدار من ناتجها، على مقدار معين (الخراج، أو الأقجة، ويتم تقديره بما تحتمله الأرض) أو بالمقاسمة (إخراج العشر). "سواد أرض العراق من هذا القبيل في مذهب بعض أئمة الدين، وحتى أراضي هذه الديار التي هي شعار البركة هي أراضي الدولة حسب (نفس) القاعدة، ومعروفة بالأراضي الأميرية"[3]. فأخذت الدولة في البداية حصة معجَّلة باسم الطابو، ثم أصبحت تأخذ جزءاً من ناتج الأرض باسم العشر، مقابل تأجير الأراضي التابعة لها من حيث الملكية، لرعاياها من أجل زراعتها وحصادها والعمل فيها. والواجب في عقد الإيجار أن يكون بمدة معلومة، وإلا يكون عقد الإيجار فاسداً ويُفسخ. وقد تمت مخالفة هذه

(1) ابن عابدين، 3، 277.
(2) القانون المتعلق بأراضي بودين والمجر بعد فتحها على يد السلطان سليمان القانوني. م.
(3) خير الدين قرامان، قانون نامه معتبرة، نسختنا الخاصة، 8/ب.

القاعدة من باب الضرورة، وتم تسيير الإجراءات وفقاً لمبدأ "العقود الفاسدة تصبح صحيحة بالتنفيذ ... وتم إعطاء الأراضي المفروزة لبيت المال للمتصرفين بها عن طريق الإيجار ... وعقد الإيجار فاسد بسبب عدم بيان مدة الإيجار "[1].

- ضمان منفعة المال المغصوب:

منافع المال المغصوب وفقاً للمذهب الحنفي سواء استوفاها الغاصب أو عطَّلها لا تُضْمَن. فإذا غصب أحدهم بيت غيره ومكث فيه سنوات، أو استولى على سيارته الخاصة عنوة واستعملها سنوات، تعيد المحكمة الأموال المغصوبة إلى صاحبها، لكنها لا تقضي على الغاصب بأجرة المثل (أن يدفع الغاصب لصاحب المال بدل منفعة ماله المغصوب، سواء استوفاها الغاصب أو عطلها). وعند الشافعية يتم تضمين الغاصب أجرة المثل، ويحكم القاضي بدل منفعة المال المغصوب على الغاصب. لكن متأخري الحنفية وجدوا أن الاجتهاد الخاص بالمذهب الحنفي يفتح الباب إلى وقوع تصرف ومنفعة على غير حق، فأخذوا باجتهاد المذهب الشافعي في ثلاث مسائل؛ أن يكون وقفاً أو مال يتيم أَوْ مُعَدّاً لِلِاسْتِغْلَالِ، أي بغية تأمين الدخل (مثل سيارة الأجرة)[2].

لقد سبق أن ذكرنا أن مجلة الأحكام تم تنظيمها حسب المذهب الحنفي. لكن الشكايات سرعان ما ظهرت بسبب تطبيق المذهب الرسمي الواحد الذي يضيّق الحياة الاجتماعية والقانونية[3]، وتم عرض حلولٍ عن طريق الانتقال إلى المذاهب الأخرى. فقد ذكر علي حيدر، شارح المجلة، مثالاً عن الانتقال في المسائل الثلاث المذكورة أعلاه، عند شرحه للمادة 596. والعبارات المذكورة ههنا تشكل مثالاً نموذجياً على هذا، وقال: "وَبِمَا أَنَّ الْمُتَأَخِّرِينَ مِنْ فُقَهَاءِ الْحَنَفِيَّةِ قَالُوا بِضَمَانِ الْمَنْفَعَةِ فِي مَالِ الْوَقْفِ وَالْيَتِيمِ فَيَجِبُ عَلَى فُقَهَاءِ عَصْرِنَا هَذَا أَنْ يَتَشَاوَرُوا وَيَتَّخِذُوا قَرَاراً بِخُصُوصِ قَبُولِ مَذْهَبِ الشَّافِعِيِّ فِي عُمُومِ مَنَافِعِ الْأَمْوَالِ وَأَنْ يُسْتَحْصَلَ عَلَى إرَادَةٍ سُنِّيَّةٍ بِالْعَمَلِ بِهِ"[4] هذه

(1) 4/ب.
(2) ابن عابدين، رد المحتار، ج 6، 206-207.
(3) من أجل مثل هذه الشكايات انظر: أبو العلى ماردين، أحمد جودت من حيث القانون المدني، إسطنبول 1946، ص 186-226.
(4) علي حيدر، درر الحكام، ج 1، 586.

الإفادة الناعمة تصبح أشد حسماً في شرحه للمادة 1801 بقوله: "... إِلَّا أَنَّ الْإِفْتَاءَ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ عَلَى فَتْوَى الْإِمَامِ الشَّافِعِيِّ الْمُجْتَهِدِ فِي الشَّرْعِ، .. فَيُؤْمَلُ قَرِيباً أَنْ يُعْمَلَ بِقَوْلِ الْإِمَامِ الشَّافِعِيِّ بِسَبَبِ زِيَادَةِ التَّعَدِّي عَلَى الْحُقُوقِ فَتُصْبِحُ مَنَافِعُ الْمَغْصُوبِ مَضْمُونَةً"[1]. وقد تحقق مأمول علي حيدر أفندي وهو على قيد الحياة، فتم تعديل سبعة مواد في أول تعديل جرى من قبل لجنة المجلة التي كان عضواً فيها، وتم الأخذ باجتهاد المذهب الشافعي بمسألة ضمان منفعة المال المغصوب، وتم العمل بالمذهب المالكي للحكم بجواز بيع الأموال بعد عقد البيع وقبل التسليم، والحكم بجواز عقد السَّلَم في الحيوانات من المذاهب الثلاثة الأخرى، وتم العمل بالمذهب الشافعي والحكم بأن عقد الإيجار لا يُفسخ بموت أحد الطرفين[2].

وأول قانون ترك فيها العثمانيون تطبيق المذهب الرسمي الواحد على نطاقٍ كبيرٍ هو قانون العائلة المعروف باسم "قرار نامه قانون العائلة". فقد تولدت الحاجة لوضع قانون للعائلة، لأن المجلة لم تعط مكاناً لقانون العائلة، وجاء قانون العائلة عام 1917 ليلبي هذه الحاجة. وقد تم إعداد هذا القانون بالاستعانة باجتهادات المذهب الحنفي والمذاهب الأخرى، وتم التصديق عليه من قبل شيخ الإسلام والسلطان، ويتكون من 157 مادة. وهذا القانون ينظم أيضاً حقوق العائلة من أجل المسيحيين واليهود الذين يوجدون ضمن رعايا الدولة العثمانية. وقد بقي هذا القانون في حيز التنفيذ حتى عام 1919 ممثلاً خطوةً تقدميةً من حيث استعمال قاعدة الانتقال بين المذاهب على نطاقٍ واسعٍ أثناء إعداده ومن حيث الأحكام الجديدة التي يحويها. وبهذا القانون، ولأول مرةٍ استطاع الرعايا غير المسلمين أن يأخذوا حكماً وفقاً لعقيدتهم في محاكم المسلمين (المحاكم الشرعية)، وفتِح الطريق أمام الرعايا المنتمون إلى المذاهب الأخرى ليحظوا بالاطمئنان النفسي والوجداني. وشكل قانون العائلة العثماني مثالاً جيداً للدول المسلمة الأخرى، وتم العمل بقواعد هذا القانون في عدد من الدول حتى يومنا هذا. ولم يكن إلغاؤه بعد عامٍ من قبوله بسبب نقصٍ أو عيبٍ أو خللٍ فيه، بل كان بسبب ضغوطاتٍ وشكاياتٍ طالما جاء

(1) علي حيدر، درر الحكام، ج 4، 603.
(2) علي حيدر، المجموعة الجديدة، إسطنبول، 1332، ص (136-138).

بها الزعماء الروحانيون لغير المسلمين الذين سُحبت منهم الامتيازات القضائية في الدولة العثمانية والدول الغربية على حد سواء.

5) النتيجة

إن القانون العثماني تطبيقٌ للفقه الإسلامي. في البداية، استند أولاً إلى المذهب الحنفي بصورةٍ متسامحةٍ، واعتباراً من القرن السادس عشر تم اعتماد المذهب الحنفي مذهباً رسمياً واحداً بشكلٍ حادٍ لا تسامح فيه، إلى أن تم الانتقال تدريجياً إلى الاستفادة من المذاهب الأخرى، تحت ضغط الحياة الاجتماعية في ظل المذهب الرسمي الواحد. ثم انقطع طريق هذا المسار الطبيعي لتفعيل الاجتهاد من جديد واستئناف التطور في السنوات التي شارفنا فيها على بناء الجمهورية، وما تلاها في سنوات الجمهورية، بالتغيير الثقافي والحضاري الشامل والتوجه في مجال القانون ضمناً إلى نموذج آخر (إلى الغرب). ومن اللافت للانتباه أن حمدي أفندي ألمه لي تحدث في مقال له في إحدى المجلات عن قابلية التطور التي يتمتع بها الفقه الإسلامي وعن الأيام الأخيرة للتجربة العثمانية، حين قال: "وهكذا نحن اليوم، بجهة امتلاكنا هذه الأسس، وتناولنا جميع المذاهب المعتبرة في الفقه الإسلامي بالجملة، وتشكيلنا هيئة علمية من المتخصصين – القلائل مع الأسف – في زماننا أينما كانوا أكثر وصاية من لجنة المجلة، إلى جانب هيئة قانونية من أرباب الملل غير المسلمة، وتعيين الحادثات وكليات المعاملات بالجملة، فتكون البداية في أول الأمر بالأخذ من المذهب الحنفي بالتدقيق والتطبيق والجمع والتأليف، والأخذ بالأرفق في احتياجات الناس من أي مذهب (من المذاهب المعتبرة)، وفي المسائل الحادثة التي تتطلب حلاً ضرورياً لا نجده في هذه المذاهب على سبيل الفرض، لا يتم اللجوء إلى أخذ القوانين الأوربية كما هي، بل التوصل إلى الحل وتعيينه وفق قواعدنا في الفلسفة الشرعية، وبهذه الصورة يظهر في الميدان قانون محيط، يعض معه عالم الحضارة أصابعه إعجاباً، بل تبقى مجلتنا أمامه بمثابة صفحة مختصرة فيه"[1].

(1) بيان الحق، ص 18، 403.